UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

7387
2

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

COULOMMIERS
Imprimerie Paul Brodard

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

TRENTE-CINQUIÈME ANNÉE

LXIX

(JANVIER A JUIN 1910)

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

1910

119946
29/12/11

B
2
R4
t.69

ÉNERGÉTIQUE ET SOCIOLOGIE

I

« Les bases énergétiques de la science des civilisations » (*Die energetischen Grundlagen der Kulturwissenschaft*, Leipzig, 1909), tel est le titre d'un petit volume fort capable d'attirer et de retenir l'attention — aujourd'hui si dissipée ensuite de la surproduction « livresque » — des sociologues aussi bien que des philosophes. Et le plus grand éloge que l'on puisse faire de ce travail est sûrement de reconnaître que les idées qui y sont énoncées méritent ou exigent un examen approfondi.

Un mot d'abord sur l'auteur du livre. Wilhelm Ostwald appartient à ce groupe de savants, les Mach, les Duhem, les Le Bon, les Poincaré, etc., qui, sans avoir révolutionné ou transformé de fond en comble la physique moderne, comme l'ont prétendu leurs admirateurs enthousiates, ont néanmoins profondément modifié nos idées sur la vraie nature des concepts les plus anciens et les plus abstraits dans cette branche du savoir, la matière et la force. En outre, quelques-uns de ces physiciens, et surtout Ostwald et Mach, qui se rattachent à la fois au positivisme de Comte et au criticisme de Kant (par l'intermédiaire de cette philosophie ou plutôt de cette « gnoséologie » hybride, l'empiriocriticisme remontant à Avenarius), ont émis maintes vues intéressantes sur des problèmes appartenant aux domaines connexes de la logique générale et de la méthodologie des sciences. A ce titre seul, on serait déjà disposé à admettre la compétence et l'autorité du physicien Ostwald dans la question qu'il vient traiter aujourd'hui, — des bases scientifiques de la sociologie.

On lui accordera volontiers aussi, sans y attacher autrement d'importance, qu'il est assez indifférent de donner à la nouvelle discipline le nom, devenu classique depuis Comte, de sociologie, ou celui, parfaitement équivalent, de science des civilisations

humaines (*Kulturwissenschaft*). Car dans l'un comme dans l'autre cas, ce sont invariablement les résultats ou les produits de l'interaction psychique, de l'expérience collective, les civilisations, qui forment l'objet propre des études du sociologue.

Mais qu'est-ce que l'énergétique dont Ostwald prétend faire le point de départ et la base de la jeune science des sociétés ?

On croyait fermement autrefois que la raison humaine et ses normes ou lois logiques étaient une chose, et que la physique, ou la chimie, ou la biologie, ou la sociologie et leurs lois en étaient une autre, toute différente. On s'imaginait, en d'autre termes, qu'entre la logique de l'esprit et la logique de la nature ou des faits naturels il existait une solution de continuité, il y avait une sorte de fossé infranchissable (théorie agnosticiste de l'univers). Aujourd'hui, on a déjà des doutes à ce sujet, et même plus que des doutes.

Aux yeux de quelques théoriciens de la connaissance et de quelques sociologues — et nous sommes de ce nombre — la logique et ses règles ou lois doivent être considérées comme le résultat le plus général des innombrables expériences, positives et négatives — celles-ci souvent plus précieuses et plus importantes que les premières, — qui sont dues à la coopération ininterrompue, dans la suite des temps, d'agglomérats plus ou moins vastes d'esprits. Or, nous le savons depuis que tous les phénomènes réels purent être distribués en trois grandes classes (phénoménalité inorganique ou mécanique, phénoménalité organique ou vivante et phénoménalité surorganique ou rationnelle), nos expériences collectives (et concrètement parlant, socio-individuelles) ne sauraient être que des expériences physiques, ou chimiques, ou biologiques, ou sociales; c'est-à-dire que des expériences se rattachant aux divers domaines abstraits du savoir et embrassant aussi bien tous ses domaines concrets, formés par la combinaison des phénomènes abstraits.

Mais s'il en est ainsi, ne sommes-nous pas forcés d'aboutir à cette conclusion : notre logique et ses lois représentent ce qu'il y a de commun (d'identique ou de paraissant tel à nos yeux) dans tous les grands domaines de l'expérience et du savoir que nous venons d'énumérer? Et ne serait-ce pas précisément parce qu'elle vise et dans la mesure où elle vise les caractères essentiels, les traits fonda-

mentaux de toute connaissance, que la logique nous semble devoir rester toujours la même, qu'elle nous paraît soustraite à la variation et au changement? En réalité, comme tout autre fait naturel, la logique évolue, elle se développe et se transforme à travers les âges. Toute modification profonde, toute rectification essentielle des données de l'expérience ou des résultats généraux du savoir retentit et se fait sentir — que nous le remarquions ou non — dans le domaine de la logique qui nous semble clos à jamais et qui néanmoins reste toujours largement ouvert.

Expliquons-nous d'une façon aussi claire que possible. Certes, les lois de la pesanteur, de la chaleur, de la lumière, des combinaisons chimiques, de la vie, de l'interaction psychique (et, par suite, les lois de la logique) sont nécessairement conçues par l'esprit comme immuables en soi. Mais l'esprit admet que nous ayons une expérience et une connaissance de ces lois qui va de zéro à l'infini. Notre expérience et notre connaissance augmente sans cesse, s'enrichit, se modifie, se transforme. Personne ne le conteste. Mais cela signifie que notre conception des lois de la nature se développe et change, elle aussi. Or, notre conception des lois naturelles et ces lois ne sont et ne peuvent jamais être — *pour nous* — qu'une seule et même chose. Et tout changement dans la forme, l'aspect, la portée du premier membre de l'équation suppose et entraîne avec lui un changement correspondant dans la forme, l'aspect, la portée du second membre. Nous *formulons* d'une façon différente, à diverses époques, les mêmes lois naturelles (le plus souvent en les ramenant à des lois de plus en plus générales).

Revenons à l'énergétique. Si nos expériences et nos connaissances physiques, chimiques et biologiques d'une part, si notre expérience de ces expériences et notre connaissance de ces connaissances (c'est-à-dire notre expérience et notre connaissance sociale ou rationnelle) de l'autre, évoluent et se transforment, ce que nous appelons la logique (et par là nous entendons les lois communes à tous les domaines spéciaux de l'expérience et de la connaissance) évoluera et se transformera à son tour. Cette évolution sera sans doute moins marquée et plus lente que celle des lois spéciales à chaque domaine particulier de l'expérience et de la connaissance ; mais elle n'en subsistera pas moins et elle pourra également se faire constater et reconnaître.

La théorie énergétique est, à nos yeux, la preuve la plus récente des transformations que peut subir et subit en effet la logique. C'est un développement, un accroissement, un enrichissement et en même temps peut-être une nouvelle précision apportés à cette méthodologie générale qui s'étend à tous les domaines de l'expérience et du savoir, qui n'est ni exclusivement physique, ni spécialement chimique, biologique ou sociologique, mais bien universelle, s'appliquant à toutes les sciences indistinctement. Il est vrai que ce développement n'a pu se produire, que l'énergétique n'a pu se formuler comme théorie de la connaissance que grâce aux magnifiques progrès réalisés dans le champ le plus longuement fouillé, dans le domaine le plus avancé de l'expérience et du savoir : celui de la physique ou de la mécanique proprement dite. Mais n'en a-t-il pas également été ainsi quant aux formes les plus anciennes de la logique? Ne se sont-elles pas développées et épanouies au contact direct avec les premières expériences quantitatives et les plus précoces connaissances mathématiques?

Quoi qu'il en soit, l'énergétique — qui complète la logique vulgaire ou s'y ajoute beaucoup plus qu'elle ne la remplace — s'est très rapidement étendue, de la physique où elle germa et prit naissance, à toutes les autres catégories expérimentales, au savoir chimique, au savoir biologique et enfin au savoir social.

Les bases énergétiques de la sociologie sont donc, en vérité, les bases *logiques* de cette science, mais formulées en termes nouveaux dont la précision et l'exactitude, si on admet, dans l'espèce, ces qualités, dérivent principalement de la longue application des lois logiques ordinaires aux expériences et aux connaissances les plus simples.

Ainsi comprise, l'énergétique n'apparaît plus comme une transposition des lois particulières de la physique et de la chimie dans le domaine des faits sociaux, ou comme l'erreur de méthode à laquelle on peut donner le nom de *physico-chimisme*; ni comme une réduction des phénomènes sociaux concrets à leurs composantes biologiques, à l'exclusion de toute composante surorganique, ou comme l'erreur de méthode qu'on peut qualifier de *biologisme* : deux points de vue qui aboutissent également à la négation de toute autonomie des sciences de l'esprit humain.

L'énergétique ne rejette pas la spécificité du phénomène social

ou rationnel; elle l'admet, au contraire, au même titre que la spécificité du phénomène vital, ou celle du phénomène chimique, ou celle des aspects variés de l'énergie physique. Mais, de même que la logique dont elle procède et qu'elle développe en lui donnant une forme quantitative nouvelle, l'énergétique affirme, en outre, que certaines lois très générales s'appliquent d'une façon uniforme et semblable à toutes ces grandes classes de faits.

Elle corrige ainsi les défauts inhérents aux points de vue étroits et exclusifs du physico-chimisme et du biologisme. Elle fait ressortir ce que ces doctrines offrent de commun par rapport à la *connaissance en général*; et par là elle place l'esprit à un point de vue essentiellement *social*.

Plutôt que d'être une conception physico-chimique ou une conception biologique de l'immense domaine expérimental, l'énergétique serait donc, comme la logique elle-même et la théorie du savoir, une conception sociologique de toutes les sciences. Née d'une observation patiente du *fait social de la connaissance* là où ce fait avait atteint un maximum relatif de développement, dans la physique, la théorie énergétique ne tarda pas à s'étendre, en s'y vérifiant constamment, à tous les autres domaines du savoir, y compris les sciences sociales (auxquelles, d'ailleurs, elle emprunta son esprit téléologique et sa forme « économique »). Rien de plus naturel, puisque, même quand elle restait confinée dans la seule physique, il s'agissait pour elle non pas de la connaissance *spéciale* de l'énergie physique, ou de ce qui *différencie* ce mode de l'énergie universelle de tous les autres, mais bien de sa connaissance *générale*, ou de ce qui lui est commun avec les autres modes, avec l'énergie vitale et l'énergie surorganique ou sociale [1].

Des rapports de forces ou d'énergies, voilà l'unique contenu de tout savoir humain. Aussi le concept d'énergie remplace-t-il, dans la science moderne, celui de *substance* ou d'*être* qui forme, à vrai dire, son strict équivalent, puisqu'il servit toujours à exprimer l'attribut essentiel, la propriété capitale de toute énergie, le fait de subsister, de se conserver entière en dépit des nombreux changements de ses apparences externes.

1. Cela est si vrai que la terminologie énergétique — encore en voie de formation — a jusqu'ici emprunté ses principaux termes aux sciences sociales et surtout à l'économie politique (valeur, utilité, travail, etc.).

En outre, si, d'une part, le concept d'énergie signifie autant que le concept de substance, de l'autre, il peut remplacer, et souvent avec avantage, dans toutes nos opérations logiques, le concept de *cause*, ou, pour parler comme Kant, la catégorie de causalité. En effet, il suffit de considérer l'énergie persistante comme la cause ultime de tout ce qui arrive dans l'univers, ou de toute phénoménalité, pour accepter aussitôt les lois de l'énergétique comme une expression nouvelle, un développement *sui generis* des lois de causalité.

Mais pourquoi cette nouveauté ou ce développement? Et en vertu de quelle ratiocination finaliste sommes-nous portés à lui accorder la préférence, à lui reconnaître une sorte de supériorité sur les formes et les termes logiques plus anciens et qui, au fond, nous rendaient les mêmes services? Car il ne suffit pas d'affirmer, avec Ostwald, que tout « phénomène et tout événement dans l'univers se peuvent exprimer en termes énergétiques », il faut encore se convaincre qu'il y a là un progrès de la connaissance, un pas vers la vision plus claire et plus nette des choses, un avantage d'abord simplement théorique, mais qui, tôt ou tard, devra nécessairement se convertir en un appréciable profit pratique.

Il faut rendre cette justice à Ostwald, qu'il a parfaitement aperçu la vraie nature du changement qu'il préconise : c'est un progrès *conceptuel*, un progrès logique par excellence. « Tous les représentants des anciennes vues, dit-il à ce sujet, ont constamment soutenu que la *matière* et la *force* formaient deux « entités » qui, quoique radicalement différentes, ne pouvaient jamais être rencontrées l'une sans l'autre : l'unité des choses apparaissait comme la résultante simultanée de ces deux composantes. Mais il y avait une imperfection manifeste dans la marche de la pensée qui, impuissante à séparer ces deux éléments, ne réussissait pas cependant à les fondre en un concept unique. C'est qu'on avait cru durant de longs siècles que la matière et la force n'avaient entre elles rien de commun. Le concept d'énergie vient aujourd'hui résoudre cette antinomie, solutionner ce vieux problème : car il convient aussi bien à l'idée de matière qu'à l'idée de force et il les renferme toutes deux. »

Ostwald remarque, à ce propos, que l'introduction du concept synthétique d'énergie dans tous les domaines de l'expérience et du savoir, loin d'y faire pénétrer une nouvelle entité métaphysique ou

verbale, apparaît plutôt comme un progrès intellectuel des plus réguliers et assez pareil, en somme, à celui qui consista à réunir, par exemple, les notions particulières de lion, cheval, poisson, mouche, etc., dans l'idée unificatrice d'animal.

L'énergétique semble donc devoir être jugée et appréciée comme un progrès de la logique générale. C'est une nouvelle route ouverte et frayée par l'expérience et le savoir, route qui nous rapproche de l'unité universelle telle que nous l'avons toujours comprise et défendue dans nos ouvrages de philosophie première, c'est-à-dire comme un *monisme* purement *logique ou abstrait*. Malheureusement, ce trait distinctif de la doctrine n'est pas toujours assez accentué chez Ostwald qui le laisse volontiers dans l'ombre. Et cela fait involontairement, quoique peut-être injustement, naître le soupçon qu'il s'agit, dans la pensée de l'auteur, d'une unité ou d'une identité dite réelle et, en vérité, seulement *concrète*, des divers modes de l'énergie mondiale (monisme *transcendant* [1]).

Disons-le de suite : la tendance, sinon à confondre *in toto*, du moins à ne pas suffisamment séparer l'abstrait du concret — cette vieille survivance du passé scientifique et philosophique de l'humanité — forme chez Ostwald, comme chez la plupart des penseurs contemporains, le vice capital de leurs plus engageantes théories et de leurs plus subtils raisonnements, auxquels s'imprime ainsi l'ineffaçable sceau empirique. Quand Ostwald, s'appuyant sur le schéma de Comte, nous décrit, par exemple, la haute pyramide du savoir humain, il ne néglige jamais de faire ressortir que les sciences supérieures, telle la sociologie, s'approprient naturellement toutes les idées directrices, tous les principes fondamentaux élaborés par les sciences inférieures. Il ne se doute pas qu'il passe ainsi de l'abstrait au concret et qu'il applique au simple ou à l'élémentaire la loi du composé ou du dérivé. La conception énergétique des phénomènes qui est abstraite dans toutes les sciences (en physique aussi bien qu'en sociologie), se confond à ses yeux avec

1. Et cela suffit presque à faire surgir un autre doute : n'y aurait-il pas entre la logique ordinaire et l'énergétique conçue comme logique (c'est-à-dire étendue au champ total de l'expérience possible) la même différence que celle qui s'observe entre la bonne vieille géométrie d'Euclide, la géométrie à trois dimensions, et les géométries imaginaires de Lobatchesky, etc., à quatre, cinq ou *n* dimensions, apparues beaucoup plus tard et qui, si intéressantes et même lumineuses qu'elles soient, ne sauraient porter le moindre préjudice au rôle prééminent de leur devancière?

d'autres conceptions, également abstraites, mais d'un degré inférieur de généralité, et qui sont spécifiquement physiques, chimiques, biologiques ou sociologiques. L'étude abstraite des divers ordres de phénomènes ne tolère pas un tel procédé; leur étude concrète, au contraire, l'exige impérieusement; car elle est fondée sur la combinaison, plus ou moins étendue ou restreinte, de ces diverses classes de conceptions abstraites. Ainsi le fait biologique concret nous offre toujours ce qu'on pourrait appeler des prémisses physiques et chimiques, des données formant le point de départ de cette conclusion, le phénomène purement vital; et le fait social concret, le fait historique, se présente avec toutes ses prémisses physico-chimiques et biologiques, les données qui servent de support à cette autre conclusion, le phénomène purement social. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si Ostwald, qui ne se préoccupe guère de la frontière idéale séparant le phénomène abstrait du fait concret, tombe souvent dans la confusion des lois énergétiques qui gouvernent tous les ordres de phénomènes sans exception, avec les lois particulières, soit de la physique et de la chimie, soit — et c'est naturellement le cas le plus fréquent — de la biologie.

Ainsi, par exemple, malgré quelques jugements sévères à l'égard de l'école organiciste qui considère les sociétés humaines comme de véritables êtres vivants (qu'elle assimile surtout aux organismes inférieurs), il voit lui-même dans les deux grands principes biologiques, la spécialisation fonctionnelle et le consensus vital, deux formes identiques que les lois universelles de l'énergie revêtent tour à tour dans le domaine des faits vitaux et dans celui des faits sociaux. Or, s'il est indiscutable qu'on retrouve, dans les sociétés humaines, une division des travaux souvent poussée à l'extrême et une subordination ou une dépendance mutuelle de ces travaux qui rappelle d'une manière frappante le consensus vital, il ne semble pas moins certain que, dans le cas de la biologie, les deux principes en question se rangent dans l'*ordre abstrait des causes efficientes* d'une longue série d'événements organiques, et que, dans le cas de la sociologie, les faits correspondants appartiennent déjà à *l'ordre concret des effets* (ou des causes finales) produits par l'inévitable combinaison des facteurs ou des agents organiques avec les causes ou les facteurs purement sociaux. Mais, seul, l'empirisme qui fleurit aujourd'hui dans les études sociales, comme il a prévalu

naguère dans les sciences les plus exactes et les plus avancées, peut prendre des causes finales, des effets concrets, pour des causes efficientes ou abstraites. Notre objection se vérifie, du reste, encore par là, que les deux grands principes dont nous parlons ne trouvent nullement à s'appliquer dans le vaste domaine des faits et des processus inorganiques, chimiques ou physiques, pourtant strictement soumis aux lois universelles qui régissent tous les aspects de l'énergie. Il semble donc qu'il aurait mieux valu conclure que, tout en s'offrant ainsi que des phénomènes spécifiquement biologiques, la séparation fonctionnelle et le consensus vital, quand on les étudie, quand on en fait l'objet du savoir humain, laissent, comme de raison, le champ entièrement libre aux lois générales de l'esprit qui précisément gouvernent la connaissance (lois logiques ou lois énergétiques, il n'importe).

II

Passons maintenant à un examen rapide ou même à une simple énumération du très petit nombre de lois ou de principes universels que la nouvelle logique énergétique permet d'étendre à tous les ordres quelconques de phénomènes.

Première loi. — C'est, en premier lieu et à la base de tout le reste, la grande loi ou le principe essentiel de la *conservation de l'énergie* : rien ne disparaît *in toto* et rien ne s'ajoute *ex nihilo* dans l'univers ; mais les différents aspects de l'énergie se transmuent sans cesse et, d'ailleurs, toujours partiellement les uns dans les autres. Déjà pressentie et entrevue par les anciens logiciens sous la forme du *principe d'identité*, et par les vieilles métaphysiques (qui synthétisaient la science vague et imprécise de leur temps) sous celle du concept de la *persistance de l'être*, cette vérité est confirmée avec éclat et solidement établie aujourd'hui par d'innombrables expériences physiques, chimiques et biologiques. Or, l'aboutissement ultime de l'énergie mondiale, la socialité ou rationalité, la *raison du monde* (si l'on admet avec nous sa réalité objective), n'étant et ne pouvant être qu'une expérience opérée sur toutes ces expériences et qui vient s'y ajouter en les complétant (ou encore une connaissance de toutes ces connaissances), il est évident qu'elle ne saurait, à son tour, se soustraire à la grande loi qui régit son propre objet, son

contenu nucléal, — tous les autres aspects de l'énergie sur lesquels elle s'exerce.

Deuxième loi. — Si l'ensemble ou la somme des divers aspects de l'énergie mondiale forme une quantité constante, invariable, tout ce qui arrive dans l'univers, tout ce qui y est, soit perçu, soit conçu par nous comme un « changement », se réduit à un passage d'un de ces aspects de l'énergie à un autre. Ces deux termes, *transformation de l'énergie* et *phénomène,* apparaissent donc comme des synonymes parfaits. Or, une loi d'un caractère universel régit le processus transformateur qui, en vérité, n'est pas autre chose que le *processus causal* conçu de la façon la plus générale possible, étendu à tous les ordres de phénomènes. Selon cette loi, une énergie donnée A ne se transforme jamais totalement en une autre énergie B ou en une série de plusieurs énergies : B, C, D, etc. (les logiciens parlent alors d'une *pluralité d'effets* dus à la même cause), mais un résidu de l'énergie A demeure constamment et s'offre comme non transformé (*persistance de la cause* dans le langage de la logique accoutumée).

Troisième loi. — L'énergie initiale A constitue nécessairement une quantité supérieure à l'énergie consécutive B (ou encore C, D, etc. qui résulte de sa partie transformée. Le logicien exprime cette même loi naturelle, mais d'une façon beaucoup plus vague et générale, en disant que la cause embrasse toujours ou contient son effet (ou ses effets).

Quatrième loi. — Dans la terminologie énergétique, singulièrement teintée de téléologie, on donne à la cause initiale A le nom d'énergie brute (*Rohenergie*) et à l'effet consécutif B le nom d'énergie utile (*Nutzenergie*). Il se forme ainsi un rapport $\frac{A}{B}$ dans lequel A, la cause, contient toujours son effet B. Inverti, ce rapport devient la relation téléologique ou finaliste $\frac{B}{A}$ qui représente nécessairement une fraction, car B ne saurait être quantitativement supérieur à A. L'équation d'où se tirent aussi bien le rapport causal $\frac{A}{B}$ (formant l'objet propre de la connaissance pure) que le rapport finaliste $\frac{B}{A}$ formant l'objet propre de la connaissance appliquée qui, se servant du langage énergétique, lui donne le nom de rapport indiquant

la valeur attachée par nous à la transformation envisagée (*Güteverhaltniss*), cette équation, dis-je, se formule ainsi : $A = B$ (ou encore $B + C + D$, etc.) $+ A'$ (la partie de l'énergie primordiale restée non transformée). Un peu de réflexion suffit pour retrouver dans cette équation le fameux rapport d'identité auquel les logiciens attachèrent toujours un si grand prix, mais qu'ils s'habituèrent de bonne heure à confondre avec le simple rapport de causalité $\frac{A}{B}$ ou, ce qui semble encore moins tolérable, avec le rapport de finalité $\frac{B}{A}$.

Cinquième loi. — De ce qui précède se dégage cette conclusion nécessaire : plus s'accroît notre connaissance des propriétés de A et de B, donc notre connaissance du rapport causal $\frac{A}{B}$, et plus augmente notre pouvoir de réaliser, au moyen d'inventions techniques appropriées, certaines conditions dans lesquelles la fraction $\frac{B}{A}$ (le rapport d'utilité par excellence) tend à se rapprocher de l'unité (sans toutefois jamais l'atteindre, ce qui est la vraie formule du progrès indéfini). C'est là encore une loi énergétique (ou logique) applicable à tous les domaines du savoir : à la mécanique, où l'invention d'un outil, d'une machine, augmente considérablement, dans la fraction $\frac{B}{A}$, la valeur du dénominateur B, aussi bien qu'à la sociologie où la découverte d'une règle morale, d'une norme juridique, etc., s'accompagne exactement des mêmes conséquences (le droit et l'organisation judiciaire, administrative et politique n'ayant pas d'autre but, comme le montre très bien Ostwald, que de conserver, de sauver, d' « économiser » l'énergie dépensée, sous le régime de la force brutale, dans la lutte des hommes les uns contre les autres, afin de la transformer, du moins en partie, en énergie productive d'œuvres de science, de philosophie, d'art ou d'industrie).

En somme, quand on se place au point de vue de la finalité qui, ainsi que nous le verrons plus loin, constitue un des traits les plus marquants qui sépare la raison humaine de l'intelligence animale, on doit reconnaître que ce que nous appelons le progrès consiste essentiellement en un effort couronné de succès tendant à accroître,

dans le rapport finaliste $\frac{B}{A}$, la valeur relative de B. Or, B étant évidemment égal à $\frac{B}{A}$ multiplié par A, nous avons dans cette formule l'équation fondamentale de toute civilisation, c'est-à-dire de l'objet propre, sinon même unique, de la sociologie. Nous pouvons dès lors affirmer que deux buts, deux causes finales parallèles animent les sociétés humaines, en y réveillant sans cesse et en y entretenant l'énergie ou, si l'on aime mieux, le mouvement surorganique, rationnel, et en s'opposant, autant que possible, à la pseudo-destruction, au retour de cette forme supérieure de l'énergie cosmique à ses formes inférieures (organiques et physico-chimiques).

Nous verrons plus tard quelle est l'origine de cette double orientation, ou quelle est la cause primordiale à laquelle doit s'attribuer l'apparition dans l'univers, à côté ou au-dessus des modes dits matériels de l'énergie, d'un mode nouveau et particulier auquel convient le nom d'énergie rationnelle, surorganique ou sociale. Bornons-nous, en attendant, à signaler la double finalité qui dérive de cette cause unique. C'est, en premier lieu, l'effort tendant à augmenter dans le monde la somme de A, de l'énergie initiale ou brute, effort qui se brise constamment contre la loi de conservation ou de pérennité et qui, par suite, ne peut atteindre qu'une portion minime de A (désignée par les physiciens — et pourquoi pas par les logiciens? — sous le nom d'énergie disponible ou libre). Et c'est, en second lieu, l'effort encore plus important, car toujours plus heureux, qui vise à élever ou à majorer, pour ainsi dire, le rapport finaliste de valeur (Güteverhältniss), ou la fraction $\frac{B}{A}$.

Sixième loi. — L'accroissement — et respectivement la diminution — du rapport de valeur $\frac{B}{A}$ est, à son tour, régi par un principe de la plus haute généralité concevable, car il est aussi universel que les principes les mieux connus de la logique. Selon cette loi, pour qu'une transmutation d'énergie ait lieu, il ne suffit pas qu'une forme donnée d'énergie existe, qu'elle soit présente, mais il faut encore qu'une *différence* (que nous nommons un *degré d'intensité*), si insignifiante fût-elle, se laisse constater dans les manifestations concrètes de l'énergie donnée (c'est-à-dire, dans ses diverses combinaisons avec d'autres modes de l'énergie mondiale).

On peut soutenir, en ce sens, que chaque mode énergétique s'offre sous deux aspects : au *repos*, comme énergie *latente* qui n'est pas transformable en d'autres modes *sua sponte*; et en *action* ou en *mouvement*, comme énergie *libre* qui, seule, est transmuable, qui, seule, peut déterminer dans l'univers des changements quelconques (ou des événements). Or, pour que l'énergie revête ce second aspect, pour qu'elle se mobilise, pour qu'elle passe de l'état de repos à l'état de mouvement, sa différenciation concrète préalable est une condition nécessaire et qui jamais ne saurait s'omettre. A cette loi ou à ce principe universel on peut donner les noms, indifféremment, de *principe différentiel* ou de *loi d'intensité*. Dans le domaine de la mécanique pure, l'intensité se nomme vitesse, dans le domaine de la physique on la désigne, en outre, comme température, pression, tension, etc., dans celui de la chimie on la qualifie de poids atomique, en biologie elle s'indique tantôt comme assimilation et désassimilation et tantôt comme irritabilité ou sensibilité, en sociologie, enfin, elle devrait, du moins si l'on se rallie à notre thèse essentielle, porter le nom d'*intensité expérimentale ou cognitive*.

Septième loi. — L'énergie devenue mobile en vertu de la loi précédente, se transmue en d'autres modes énergétiques; mais cette transformation entraîne nécessairement avec soi ce qu'on peut appeler une *dissipation* ou une *consommation* (une dépense) d'énergie libre; par suite, la somme ou la quantité de celle-ci dans un ensemble donné, dans un système clos de forces, loin de s'accroître, ne peut que diminuer.

Tels sont les sept principaux « canons » de l'énergétique moderne. Ces lois s'appliquent-elles réellement à tous les ordres de phénomènes connus, se vérifient-elles dans tous les champs de l'expérience ouverts au savoir et à la raison des hommes? S'il en est ainsi, nul doute n'est possible : ces lois tombent sous la définition donnée, dans la théorie « sociologique » (et non plus « métaphysique ») du savoir, aux normes régulatrices, aux principes directeurs de toute expérience et de toute connaissance. Et l'énergétique devient un chapitre additionnel, un développement nouveau, une floraison moderne de la logique commune. Chapitre qui se distingue des autres par là seulement, que tandis que ceux-ci s'occupent surtout des problèmes soulevés par les catégories du temps et de l'espace (succession et coexistence), celui-là s'absorbe

principalement dans les questions que suscite la catégorie de l'être (ou de la substance) conçu comme une série de modes divers de l'énergie universelle.

L'interprétation énergétique des faits physiques, chimiques et même biologiques est suffisamment connue pour qu'on s'y attarde aujourd'hui. Confiné dans ces limites, l'univers est un monde énergétique, ce qui veut dire qu'il se conçoit comme un fonds inépuisable — où rien ne se perd et rien ne se crée — des trois grands modes d'énergie reconnus comme tels jusqu'à présent : le mode physique, le mode chimique et le mode biologique. A ces modes s'appliquent, dans toute leur rigueur, les sept grandes lois exposées plus haut.

Mais ces lois sont-elles également valables pour le vaste ensemble de faits très variés et très complexes qu'on opposa aux faits dits matériels ou extérieurs : naguère sous le nom de faits dits immatériels ou intérieurs, et aujourd'hui (après que les concepts de matérialité et de non-matérialité, d'extériorité et d'intériorité eurent été expérimentalement et logiquement identifiés dans leur sens surabstrait ou « absolu ») sous le nom de faits rationnels, de faits finalistes, de faits de culture intellectuelle et morale, de faits de civilisation, ou, en un seul mot, de faits sociaux? (Inutile d'ajouter, je pense, que dans la conception moderne les faits intérieurs ou sociaux ne s'opposent plus aux faits extérieurs ou matériels, mais viennent se ranger immédiatement à leur suite et s'offrent comme leur prolongement ou leur continuation inévitable).

En d'autres termes encore, les lois de l'énergétique se vérifient-elles dans le domaine de la sociologie aussi bien que dans ceux de la biologie, de la chimie et de la physique, gouvernent-elles le monde *social* comme elles gouvernent le monde *asocial*, sont-elles des lois réellement universelles, à l'action desquelles nulle « espèce » de savoir ne saurait jamais se soustraire et qui, par suite, s'affirment, dans le sens indiqué par nous, comme de véritables lois logiques? Et s'il en est ainsi, n'y a-t-il pas urgence, n'est-il pas manifestement nécessaire de compléter la série des trois grands modes de l'énergie mondiale déjà pleinement déterminés et classés en y ajoutant un quatrième mode, le mode surorganique, et en lui reconnaissant même rang et même qualification conceptuelle qu'aux modes précédents?

Nos lecteurs savent que cette dernière hypothèse a déjà été faite dans la science sociale où elle inspira une suite de théories dont l'ensemble forme le système sociologique que nous y défendons depuis plus d'un quart de siècle. Là n'est donc pas la nouveauté ou l'originalité de l'œuvre tentée aujourd'hui par le naturaliste Ostwald. Mais c'est son grand, son incontestable mérite (et, je le crois, un titre durable de gloire qui sera mis en plein jour par un avenir prochain) que d'avoir songé à étayer la même hypothèse sur l'énorme amas de faits commandés et expliqués, dans toutes les autres sciences, par les lois de l'énergétique; que d'avoir ainsi étendu l'action de ces lois aux faits sociaux en montrant que cette extension était non seulement inévitable, mais qu'elle devait conduire à l'admission d'un mode nouveau de l'énergie universelle, qu'elle s'offrait, en somme, comme la vérification expérimentale d'un tel postulat [1].

Une courte comparaison des deux efforts convergents — l'effort tenté par Ostwald et celui auquel nous nous sommes appliqués — ne sera peut-être pas inutile ici.

Sans nul doute, Ostwald s'est livré à de nombreuses observations sur les phénomènes qui se passent dans les divers milieux sociaux, et à une étude, à une analyse plus ou moins approfondie des principaux événements de l'histoire. Mais ces phénomènes et ces événements, il a les considérés à la lumière presque exclusive des lois de l'énergétique qui, ainsi que nous avons tâché de le démontrer, constituent un développement particulier et récent de a logique commune. Rien n'était plus régulier et plus juste.

Et d'autre part, on voudra bien sans doute nous faire le même crédit, on admettra que nous n'avons pas négligé, nous non plus, d'observer et d'analyser, dans la mesure de nos faibles moyens, le plus grand nombre possible de processus sociaux et de faits historiques. Mais ces processus et ces faits, nous les avons examinés à la seule lumière des principes et des lois de la logique générale. Nos réflexions et nos méditations n'avaient pas d'autre guide; et cela aussi était régulier et juste, — je ne pense pas, du moins, qu'on puisse nous en faire un reproche.

1. En corrigeant les épreuves de cet article, j'apprends, à ma très grande satisfaction, qu'Ostwald a été choisi comme lauréat du prix Nobel de 1909; mais seulement pour la chimie, les découvertes sociologiques n'entrant encore nulle part en ligne de compte.

Or, qu'est-il arrivé? Partis de l'observation des mêmes faits, mais les ayant soumis à une analyse (et qui dit analyse, dit abstraction), voilà encore un point sur lequel nous nous accordons avec Ostwald, inspirée et commandée, chez l'un, par les lois de l'énergétique, et chez l'autre, par les normes de la logique ordinaire, nous avons abouti tous les deux aux mêmes résultats essentiels. Les voies que nous suivions semblaient, à première vue, de voirde plus en plus nous éloigner l'un de l'autre; en réalité, elles nous rapprochaient : car, quoique diverses, elles étaient convergentes. Et aujourd'hui que cette constatation peut être faite par tous ceux qui ont lu ou liront, d'une part, l'ouvrage si intéressant d'Ostwald, et de l'autre, nos modestes contributions à l'étude de la sociologie, on est en droit d'affirmer, croyons-nous, que certains points fondamentaux de nos théories respectives ont acquis, par suite de leur concordance finale, une valeur et une force de persuasion nouvelles et plus grandes.

III

Bien entendu, l'accord dont nous parlons n'est pas complet. Entre les deux conceptions du monde social, des caractères différentiels se laissent apercevoir, qui s'expliquent aussi bien par l'indépendance des enquêtes menées de part et d'autre, que par la différence des méthodes employées (logique énergétique et logique commune). Et nous allons immédiatement signaler les plus graves parmi ces points de divergence, pour passer ensuite aux points, beaucoup plus nombreux et importants, croyons-nous, sur lesquels une unité de vue quasi parfaite nous semble désormais exister.

Nous avons déjà dit quelques mots sur la confusion fréquente des points de vue abstrait et concret, ou sur le passage injustifié de l'un à l'autre, qui dépare, à notre sens, les raisonnements d'un grand nombre de penseurs et de savants contemporains. Or, c'est précisément à cette tendance si répandue que se rattache notre dissentiment le plus essentiel avec Ostwald. En effet, l'effort qui vise à étendre les lois énergétiques aux faits sociaux se heurte nécessairement à un obstacle, à une difficulté très sérieuse qui fut péniblement surmontée, à diverses époques, par les autres sciences, mais qui, aujourd'hui encore, est loin d'être vaincue en

sociologie, où elle continue à fausser le jugement des philosophes aussi bien que des sociologues.

Et voici en quoi consiste cette difficulté. Les faits historiques, les faits sociaux concrets — les seuls que l'observation directe et l'expérimentation puissent atteindre, — étant des faits composés (cosmo-bio-sociaux), aucun doute ne surgit quant à la validité des lois énergétiques par rapport aux composantes physico-chimiques et biologiques de ces faits complexes. Mais comment prouver que les mêmes lois touchent aussi la composante sociale de ces faits (si l'on admet avec nous son existence, car il est beaucoup plus simple de la nier)? Pour cela, ne faut-il pas avant tout faire bien ressortir les différences essentielles qui séparent les faits biologiques concrets (cosmo-vitaux) des faits sociaux concrets (cosmo-bio-sociaux), ne faut-il pas, en d'autres termes, tracer d'abord une frontière précise entre ces deux ordres de réalisations concrètes et parvenir ainsi à isoler l'élément abstrait qui les différencie? Et c'est de la sorte que, manifestement, veut procéder Ostwald. Mais ici, il subit, à son tour, la suggestion commune, et, énumérant les divers modes abstraits de l'énergie universelle, il se laisse aller à intercaler, comme tant d'autres, parmi ces modes, entre le mode biologique et le mode social, le mode psychologique. Or, il semble évident que ces deux modes, le psychologique et le social, ne font que *se doubler*, pour ainsi dire, l'un l'autre. Il y en a un de trop. Ou le mode psychologique constitue seul le mode abstrait, le mode social n'étant qu'une de ses manifestations concrètes : et avec cette vieille croyance des hommes, nous glissons involontairement sur la pente qui conduit à l'idéalisme et même au spiritualisme. Ou *vice versa*, le mode social constitue seul le mode abstrait, le mode psychologique n'étant que sa principale expression ou sa plus simple extériorisation concrète : et avec cette vue récente qui ne tend à rien de moins qu'à renverser les termes de l'antique rapport entre le mental et le social — et aussi bien les termes du rapport qui lie la nature des choses à leurs lois — nous évitons l'illusion idéaliste, sans retomber pour cela ni dans le matérialisme naïf qui, comme chacun sait, arrête la série des modes de l'énergie universelle au mode chimique, ni dans le sensualisme plus avisé qui prolonge cette série jusqu'au mode biologique.

Ostwald, donc, semble augmenter — *praeter necessitatem* — le nombre des modes fondamentaux de l'existence ou de l'énergie universelle, modes qui, il ne faut pas l'oublier, sont des concepts de l'esprit, de pures abstractions (comme la matière, la force et l'énergie elle-même). Il introduit ainsi, dans sa série conceptuelle ou logique, une entité verbale (soit le mode psychologique, soit le mode social) à côté des abstractions réelles ou expérimentalement vérifiables. Ou bien il commet la faute équivalente d'admettre, dans sa série des modes énergétiques abstraits, en lui donnant même rang et même valeur, un mode composé ou concret d'énergie : derechef, soit le mode psychologique, soit le mode social, — et cela, sans aucunement nous apprendre, lequel pour lui est abstrait, et lequel est concret. Nos lecteurs habituels savent que nous avons toujours soigneusement évité ce double écueil, en considérant le mode psychologique de l'énergie comme un mode concret, une combinaison particulière de deux modes abstraits, le mode vital et le mode social. Le mode psychologique est pour nous un mode *bio-social* qui prend place parmi les autres grands modes concrets de l'existence universelle, le mode physico-chimique (matérialité inorganique), le mode cosmo-biologique (matérialité organique) et le mode cosmo-bio-social (matérialité surorganique ou historique).

Un second dissentiment théorique assez important nous sépare d'Ostwald; dissentiment qui nous semble dériver de la même source, de la position équivoque ou ambiguë occupée par le physicien allemand dans la question du facteur psychique. Ostwald soutient, en effet, qu'un certain degré de civilisation a pu être atteint et a probablement été atteint par l'humanité à l'aide de ses seules forces cérébrales, sans ou plutôt avant l'intervention d'un processus quelconque de « socialisation » (*Vergesellschaftungsvorgang*). Mais si l'on se place à notre point de vue, il y a là, ou un illogisme, l'affirmation d'un effet qui n'aurait pas de cause, ou une confusion terminologique des plus regrettables; car ce que Ostwald désigne ici comme un « degré inférieur de civilisation » constitue un état psychique qui ne dépasse pas sensiblement l'étiage intellectuel auquel parviennent la plupart des animaux supérieurs. Certes, nous sommes loin de nier que la qualité des éléments cérébraux subissant le processus de « socialisation »

n'exerce sur les résultats de ce processus une influence énorme. On peut s'en assurer par l'exemple des sociétés animales où la basse cérébralité des abeilles, des fourmis, etc., empêche l'interaction psychique (fonctionnant, pour ainsi dire, à vide, comme une meule qui ne rencontrerait pas de grain résistant) de tirer de cette cérébralité des idées tant soit peu abstraites, de l'enrichir de connaissances tant soit peu générales, — en un mot, de jeter les bases d'un état de choses qui, loin de rester à jamais immuable, change et se transforme sans cesse.

A cet état social fluctuant et mobile — dans le sens téléologique du progrès ou de la régression — convient seul le nom de *civilisation*. Mais celle-ci, quoi qu'en puisse penser Ostwald et toute l'école des psychologues, ne saurait jamais être fonction de ce facteur unique : une cérébralité puissante. Il faut encore que cette cérébralité ait subi la trituration prolongée et efficace du facteur social, de l'interaction des consciences ou des esprits. Convenablement généralisée, d'ailleurs cette *interaction du même*, au point de vue énergétique auquel se place Ostwald, se découvre précisément comme la condition fondamentale qui détermine toute transformation de l'énergie, tout passage d'un mode énergétique à un autre. Attribuer ce passage à des différences de degré d'intensité de l'énergie (loi d'intensité d'Ostwald) signifie manifestement autant que l'attribuer au contact et à l'action réciproques (dans telles ou telles combinaisons particulières) de sommes ou de quantités discrètes d'énergie.

IV

Indiquons maintenant les similitudes essentielles des deux doctrines sociologiques, les thèses fondamentales qu'elles défendent en commun.

L'une des préoccupations constantes d'Ostwald est de tracer entre l'animalité et l'humanité (entre l'intelligence des animaux et la raison des hommes, pourrait-on dire encore) une ligne-frontière nette et bien tranchée. Cette délimitation lui paraît nécessaire pour asseoir sur une base expérimentale solide sa thèse d'une modalité *sociale* de l'énergie venant se joindre, en les compliquant, à ses

autres modalités; ou pour prouver que la civilisation et tout ce que ce mot renferme et sous-entend est un fait appartenant à l'évolution mondiale, un fait où s'exemplifie la transformation du mode organique de l'énergie en un mode nouveau et, dans certains sens, supérieur. Or j'ai à peine besoin de rappeler à mes lecteurs habituels que le même souci, déterminé par les mêmes motifs, marque de nombreuses pages de mes écrits. Et la solution à laquelle aboutit Ostwald ne diffère de celle à laquelle j'étais arrivé que par la forme ou la terminologie énergétique employée par l'auteur.

Ce n'est pas par des qualités physiques ou organiques au sens propre du mot, dit Ostwald, que l'humanité s'éleva au-dessus des autres espèces vivantes. Sous ce rapport, rien ne différencie radicalement l'homme des types zoologiques supérieurs. Tandis que la plante transmue d'une façon immédiate l'énergie libre des rayons solaires en énergie bio-chimique et donne ainsi naissance à la vie sur le globe, l'animal (y compris l'espèce humaine) ne peut le faire que par l'entremise des plantes et des animaux qui s'en assimilèrent la substance. Se nourrir et se reproduire sont les deux fonctions primordiales qui caractérisent tout organisme et qui constituent la besogne ou le travail quasi exclusif auquel se livre la nature vivante. C'est la double « poussée élémentaire » qui des formes les plus pauvres et les plus simples de la vie conduit sans interruption à ses formes les plus riches et les plus complexes et qui, par suite, se retrouve au fond de toute phénoménalité concrète (ou de toute activité) à laquelle la vie organique prend la moindre part. D'ailleurs, selon une juste remarque d'Ostwald, si la nutrition et la reproduction, en transmuant l'énergie mondiale libre et en la fixant comme énergie organique, assurent l'existence, toujours précaire et momentanée, de l'individu, et celle, plus certaine et indéfiniment prolongée, de l'espèce, ces deux fonctions ne réussissent néanmoins à maintenir le niveau vital à une hauteur moyenne qu'en s'aidant d'un troisième processus biologique tout aussi essentiel: l'accumulation de l'énergie libre à l'intérieur de l'organisme ou à sa portée extérieure immédiate, la formation d'une réserve plus ou moins grande — d'un véritable capital — de matériaux nutritifs.

Une suprématie biologique quelconque de l'homme sur les autres êtres vivants, n'aurait pu se ramener, en dernier lieu, qu'à une supériorité marquée dans l'accomplissement des trois fonctions organi-

ques que nous venons d'indiquer. Cela signifierait, tout au plus, que l'homme a mieux employé, pour sa nourriture, l'énergie chimique tirée du milieu ambiant, qu'il a amassé ou capitalisé des réserves énergétiques plus considérables, qu'il s'est reproduit, en conséquence, avec une facilité plus grande, ce qui lui a permis de répandre sa race sur la surface entière du globe. Mais voilà tout. Constate-t-on chez l'homme une avance biologique réelle par rapport aux fonctions élémentaires de la vie? En règle générale, l'organisme humain ne dépasse pas à cet égard les espèces animales les mieux douées. Et quand il semble le faire, il n'est pas difficile de prouver qu'il s'agit là d'une sorte d'illusion de la vue mentale, due à l'inextricable enchevêtrement, dans la réalité empirique, de l'abstrait et du concret; ou, en d'autres termes, que nous prolongeons involontairement la série des phénomènes vitaux jusqu'à lui faire comprendre une série de phénomènes nouvelle et qui, quoique dépendante ou même issue de la série biologique (comme celle-ci est issue de la série chimique et ainsi de suite), ne saurait pourtant s'identifier avec la transformation préalable et purement vitale de l'énergie.

Voici, d'ailleurs, ce que nous déclare à ce sujet Ostwald. Tandis que tout organisme vivant se borne à transformer en énergie biochimique, d'une façon directe, comme la plante, ou d'une façon indirecte, comme l'animal, l'énergie libre (physique ou chimique) empruntée au milieu ambiant, l'homme parvenu à l'état social ou l'homme tant soit peu cultivé acquiert et exerce, *en outre*, la faculté — qui, théoriquement, n'a pas de limites — de transmuer n'importe quel mode d'énergie en n'importe quel autre. Autrement dit, tandis que l'individu animal ou l'individu végétal ne disposent que de la somme minime d'énergie représentée par leurs organismes respectifs, l'individu social étend sa maîtrise et sa domination sur toutes les formes et sur toutes les quantités d'énergie qui se laissent constater dans l'univers et qui sont transmuables en d'autres formes et en d'autres quantités.

Il oppose ainsi à l'action, si souvent destructrice, du milieu environnant une résistance dont la vie organique n'offre aucun exemple. Et de son contact répété avec ce milieu il résulte une série de phénomènes qui n'ont pas d'analogie, qui ne souffrent point de comparaison avec les processus tant de fois dépeints sous le nom d'adaptation de l'organisme vivant aux conditions ambiantes; processus

dont les nouveaux phénomènes seraient plutôt la simple négation ou l'inversion. En effet, les êtres vivants ne possèdent, comme moyen d'adaptation, que leur propre organisme; aussi, pour obtenir un équilibre propice au maintien de leur existence, se voient-ils constamment forcés de modifier tout ce qui, dans leurs organes et les fonctions de leurs organes, ne s'accorde pas d'une façon rigoureuse avec les conditions externes. L'individu social, au contraire, règle ses rapports avec le milieu en exerçant sur celui-ci une influence de plus en plus soutenue et profonde et qui tend à adapter le milieu à ses besoins multiples et croissants. Cette *adaptation inverse* de celle qui constitue la vie s'indique comme la qualité maîtresse de l'humanité. Elle forme l'essence même du progrès, le véritable critère de toute culture humaine ou de toute civilisation.

Dans quel ordre s'effectue la conquête par l'homme des différents modes d'énergie situés en dehors de son organisme et l'adaptation consécutive du milieu, soit aux besoins physiologiques de l'humanité, soit aux besoins nés de cette conquête elle-même? Sur ce point, d'ailleurs assez particulier, nous différons d'avis avec Ostwald. Nous croyons, en effet, qu'il s'abuse et se fourvoie en prétendant que l'utilisation par l'homme des différentes énergies cosmiques se produit, non pas dans l'ordre de leur complication naturelle, si bien élucidé et établi par Auguste Comte (du phénomène inorganique au phénomène organique chez les plantes et les animaux et au phénomène social ou rationnel chez l'homme), mais dans une séquence inverse; celle-ci allant de la mainmise sur l'énergie humaine étrangère ou l'énergie d'autrui (esclavage primitif, rapport de maître à serviteur envisagé comme la forme initiale du groupement humain), à l'appropriation et à l'usage des énergies organiques des animaux domestiqués et des plantes cultivées et finissant par la large exploitation, qui ne fait que commencer de nos jours, des énergies inorganiques ou physico-chimiques.

Ici, Ostwald nous semble se contredire lui-même. Car n'a-t-il pas posé en principe fondamental que l'animalité ne produit et n'utilise, pour la conservation de son existence, qu'un mode unique d'énergie, l'énergie vitale? Or l'humanité primitive voisine à cet égard avec l'animalité. Rien d'étonnant donc à ce qu'elle se signale tout d'abord par une utilisation presque exclusive de l'énergie musculaire humaine (soit comme nourriture, chez les tribus les plus sau-

vages, soit comme labeur d'esclave, chez les peuplades plus avancées. L'esclavage, sous sa forme la plus ancienne, dérive ou de l'anthropophagie, ou du massacre pur et simple de l'adversaire réduit à merci (et à ce double point de vue, c'est déjà une sorte de progrès). Mais, quoique ses vestiges, comme l'affirment avec une apparence de vérité les socialistes, se soient vaguement perpétués jusqu'à nos jours, il est difficile — je crois même qu'il est impossible — d'y voir une utilisation quelconque du mode spécifiquement humain (ou surorganique) de l'énergie. Il y a là une confusion des plus superficielles entre l'homme-animal et l'homme qui, sans cesser d'être un animal, devient encore autre chose; ou entre ce que j'ai appelé l'individu biologique et l'individu social. La vérité historique est ailleurs. L'humanité débute par une utilisation très rudimentaire ou à peine esquissée des trois grands modes d'énergie énumérés plus haut, le mode inorganique, le mode organique et le mode surorganique; et elle continue longtemps par leur utilisation fort incomplète et défectueuse. Et cet état de choses, après avoir sans doute duré beaucoup plus que nous ne l'imaginons, est suivi par une utilisation des mêmes modes d'énergie de plus en plus affinée et parfaite, mais qui, dépendant des progrès de nos connaissances, ne peut se produire que dans l'ordre de leur acquisition.

En effet, c'est au fur et à mesure de l'accroissement de ses réserves d'énergie sociale que l'humanité tend à diminuer ses premières et énormes dépenses en énergie vivante humaine (efforts musculaires, etc.) pour les remplacer, d'abord, par un meilleur emploi des énergies inorganiques (la découverte de la chaleur artificielle et de la lumière qui l'accompagne ont permis de bonne heure à l'homme de franchir ce pas), ensuite, par une utilisation plus fructueuse de toutes les sortes d'énergie organique (progrès relativement tardifs de l'hygiène, de la médecine, de l'agriculture et de la zoonomie rationnelles, etc.), et enfin par une application régulière et plus savante, dans un avenir qui, hélas! se fait encore désirer et attendre, des diverses formes de l'énergie surorganique (augmentation et surtout répartition plus égale des connaissances, règne de la justice sociale).

V

Mais quelle est l'origine première ou la cause lointaine de ces « nouveautés » que l'homme introduit dans l'ordre où l'économie générale du monde? Pourquoi ou comment (ces deux questions n'en faisant qu'une dans la science exacte), tandis que la plante et l'animal se comportent comme de véritables machines destinées à produire, d'une manière inconsciente ou à la façon d'un automate, une seule et unique altération, toujours la même, de l'énergie, l'homme (chez qui cette altération ne représente qu'une faible part de la quantité totale d'énergie passant par ses mains) devient-il, grâce aux nombreux et ingénieux mécanismes qu'il invente à cet effet, le transmutateur universel, pour ainsi dire, de tous les modes d'énergie qui existent dans la nature? Comment arrive-t-il, en s'aidant d'énergies qui ne sont pas dérivées de son propre corps, qui lui restent extérieures ou étrangères, à réagir sur le milieu qui l'entoure et à le modifier encore plus qu'il n'est modifié par lui?

A cette question d'un intérêt capital pour la sociologie, Ostwald donne une réponse qui non seulement ne s'écarte pas d'une façon appréciable des vues exprimées par nous sur le même sujet, mais qui tend à les confirmer aussi bien dans leurs lignes essentielles que dans la plupart de leurs détails.

L'utilisation du monde extérieur (y compris les plantes et les animaux) comme source d'énergie exige nécessairement, selon Ostwald, l'acquisition préalable par l'homme de certaines connaissances relatives à ces phénomènes; et cette acquisition, à son tour, suppose l'ingérence au moins simultanée du facteur social; car tout savoir est le produit du labeur collectif de nombreuses générations d'hommes. L'avantage décisif ou la supériorité incontestable du groupement social sur l'état de dispersion consiste dans la possibilité d'établir et d'accumuler des expériences qui dépassent beaucoup les capacités d'observation et la durée vitale de chaque individu.

L'ordre social n'a pas pour effet une simple réunion d'efforts isolés; il se caractérise surtout par l'accroissement indéfini de leur puissance fonctionnelle, de leur degré d'intensité.

Toute expérience est une connaissance du passé; mais elle n'a de

prix que si elle sert ou peut servir à prévoir l'avenir. Or, chez l'animal, dit Ostwald, toute expérience (quoique susceptible d'être partiellement transformée, à la suite d'un long processus de sélection sacrifiant d'innombrables existences, en instinct héréditaire) est toujours indissolublement liée à l'individu qui l'a faite et aux conditions organiques de son bref passage sur la terre. L'homme est seul capable de rendre ses expériences indépendantes de sa propre individualité (ou de son organisme) et des cas typiques auxquels de tels essais se rapportent; et c'est sans doute cette circonstance qui lui a permis d'extérioriser les outils et les machines qu'il emploie. Par un processus psychique inconnu au reste des animaux, l'homme est parvenu à « objectiver » ses expériences. Mais, ici, je dois à la gravité du sujet et à la parfaite similitude de nos vues de citer textuellement : « Ce processus, dit Ostwald, consiste dans l'*élaboration et la communication d'idées générales, de concepts abstraits*. Par ce moyen l'acquêt expérimental de l'individu devient l'apanage de tous les autres membres de la communauté, comme si ceux-ci avaient procédé eux-mêmes à de telles expériences. Et il en résulte un accroissement formidable de l'expérience commune; car, en premier lieu, l'individu s'assimile, sans qu'il lui en coûte, l'expérience du groupe entier; et, en second lieu, la préservation indéfinie des expériences est désormais assurée bien au delà des limites de la vie individuelle, par leur transmission régulière d'une génération à la génération suivante ». Comme le lecteur peut le constater, il s'en faut de peu qu'Ostwald ne nous dise en propres termes que la socialité, entendue comme une interaction psychique constante aboutissant à une expérience collective et à une connaissance générale et abstraite, à une idéologie de la nature, est la forme ultime et la plus haute que l'énergie universelle revêt à la suite de ses avatars multiples ou de ses nombreuses migrations à travers le temps et l'espace.

Toute fonction crée son organe, c'est là une vérité de l'ordre logique ou énergétique général plutôt que de l'ordre biologique seul; car cette proposition signifie autant que cette autre : toute énergie conçue d'une façon abstraite donne lieu à un ensemble de phénomènes concrets qui évoluent *pari passu* avec le mode d'énergie qu'ils manifestent ou extériorisent. La fonction surorganique, le commerce psychique entre les membres du groupe social

a dû subir la même loi ; et Ostwald considère avec raison le langage articulé comme l'outil ou l'instrument primordial qui réalise et entretient un semblable échange. Privée de cet instrument, une société, affirme-t-il, est inopérante, c'est-à-dire inexistante ; et tels nous apparaissent en effet les groupements zoologiques, les agrégations, sinon même les prétendues sociétés animales. Dans la formation du langage humain, remarque encore finement Ostwald, il s'agit toujours d'une double hiérarchisation ou subordination : d'abord, du signe vocal B à la pensée A, chez celui qui émet la pensée ; et ensuite, de la pensée A au signe vocal B, chez celui qui reçoit la pensée : car c'est ainsi seulement que ce dernier peut faire sienne la pensée d'autrui. Toute langue peut se définir comme un système de signes déterminés correspondant à un groupe d'idées déterminées ; et plus stricte sera cette double détermination ou plus complète la correspondance qu'elle entraîne avec elle, et plus parfait et plus maniable sera aussi l'outil verbal ou épistolaire de la pensée. « Car le progrès, dit Ostwald en plein accord avec la thèse que nous avons maintes fois défendue, consiste dans la multiplication des idées à côté des signes qui les expriment, et le progrès s'accomplit toujours de manière que *ce sont d'abord les idées qui naissent et se développent et que ce sont ensuite les signes qui se trouvent et s'établissent*, — ces deux processus se déroulant au début de l'évolution sociale d'une façon quasi inconsciente et au moyen d'une technique très grossière ; ce qui rend compte de l'imperfection native ou originelle de toutes nos langues. »

Parmi les traits essentiels qui différencient l'homme déjà quelque peu cultivé ou socialisé de l'individu humain biologique et de tous les animaux, Ostwald cite encore l'épargne ou l'accumulation d'énergie sous forme de travail humain capitalisé. Non pas que le processus de capitalisation soit totalement étranger et inconnu aux autres espèces vivantes ; mais chez l'homme il est intimement lié à un phénomène spécifique qui ne se rencontre nulle part ailleurs. Ce phénomène, c'est l'*échange des produits* du travail économisés ou soustraits à la consommation immédiate. Ostwald, croyons-nous, n'a pas tort d'attacher une importance hors ligne à ce nouvel attribut différentiel. Car l'échange des produits (ou encore des *services*, dans l'excellente terminologie de certains économistes) est assurément l'effet le plus constant et le plus ordinaire suscité par

l'*échange des idées*, cause spécifiquement sociale de tous les faits historiques. Et de même que cette fonction, l'échange des idées, trouve spontanément son organe dans la langue parlée et écrite, cette autre fonction, l'échange des services, trouve le sien dans ce que les hommes ont appelé d'une façon générale l'argent ou la monnaie. (Par sa mobilité extrême et sa transformabilité universelle, prétend Ostwald, l'argent ressemble d'une manière étonnante à l'énergie mondiale dont il sert, dans les sociétés humaines, à véhiculer les divers aspects à travers le temps et l'espace.)

Le processus de « socialisation » des individus biologiques, qui forme l'objet propre des études du sociologue, est constamment envisagé par Ostwald comme le « moyen » par excellence permettant aux hommes d'atteindre les différents « buts » généraux qu'ils poursuivent et qui se totalisent en un vaste ensemble de faits connu sous le nom de « civilisation ». Ostwald se place ainsi d'emblée au point de vue téléologique qui ne se peut justifier que si l'on admet en même temps le rapport causal qui engendre ou détermine le rapport finaliste. Or, au point de vue de la genèse objective des phénomènes, un moyen est toujours une cause, et un but est toujours un effet. Qu'il le veuille ou non, Ostwald doit donc conclure avec nous que la « socialisation » — *alias* l'interaction des consciences, d'abord psychophysique, ensuite psychologique, — est la cause première de la civilisation, c'est-à-dire de l'histoire totale de l'humanité.

Entre cette cause et cet effet, il y a place pour des « effets-causes » ou des « causes-effets » intermédiaires. Et Ostwald n'éprouve aucune difficulté à nous montrer à l'œuvre le principal et le plus important de ces chaînons : le *savoir humain*, fruit de l'expérience collective et origine de tous les progrès réalisés par les hommes. Pour lui comme pour nous, le mode social de l'énergie universelle se distingue de tous ses modes « asociaux » par là, qu'il aboutit à la connaissance des divers processus transformatifs se déroulant dans les modes asociaux. Il est vrai que nous sommes allés plus loin en émettant l'hypothèse que le mode social de l'énergie n'était lui-même, au fond, qu'une « transmutation de tous les modes asociaux en connaissance de leurs processus évolutifs ». Mais cela n'empêche pas que nous soyons une fois de plus d'accord en constatant tous les deux que le mode social de l'énergie

augmente et accélère indéfiniment les transformations naturelles ou spontanées des modes asociaux. Sous l'empire du mode social, les diverses énergies libres se transmuent d'une façon de plus en plus complète et rapide en d'autres modes d'énergie. Et c'est ainsi que s'élabore, que prend naissance, dans le cerveau humain, le rapport téléologique de l'énergie primordiale ou brute à l'énergie transformée ou utilisée : le changement obtenu, qui est un effet nécessaire, devient à nos yeux, au fur et à mesure même de sa réalisation, un but, une cause finale, et nous l'appelons un « progrès ».

La logique ordinaire est déjà très portée, comme on sait, à donner la préférence au point de vue finaliste sur le point de vue causal, et à substituer le premier au second; mais la logique énergétique, à en juger par les raisonnements de ses protagonistes, semble l'être encore plus. Ostwald, en particulier, se cantonne rigoureusement dans la téléologie et n'en sort, pour ainsi dire, jamais. Heureusement pour lui — et pour ses lecteurs — ses inversions finalistes sont presque toujours justes; c'est-à-dire qu'elles ont pour base sous-entendue des rapports de cause à effet qu'il n'est ni impossible ni même très difficile de découvrir.

Ainsi, quand, se plaçant au point de vue finaliste, Ostwald affirme que le fait de s'associer, de vivre ensemble n'est rien en soi, ou qu'il ne devient un facteur de civilisation et de progrès (et un objet d'études pour la science sociale) que s'il tend à accroître la valeur des choses (le coefficient de transformation de l'énergie brute en énergie utile), il a mille fois raison. Mais c'est simplement parce que sa téléologie concorde ou coïncide avec la causalité réelle du fait observé; ou parce que la « socialité » n'est pas une « grégarité », pour ainsi dire, mais un processus naturel intime qui modifie nécessairement la conscience, phénomène organique, et la change en connaissance, phénomène surorganique.

Présentée de la même façon téléologique, la théorie « ostwaldienne » du droit dérivé de la force est également juste. Car qu'est-ce que le développement social qui fonde le droit, sinon une transformation partielle de l'énergie organique appelée « force » en énergie surorgarnique appelée « justice »? La force *précède* nécessairement le droit dont, au point de vue causal, elle constitue la véritable « matière première »; mais elle ne *prime* le droit qu'à

certaines époques de l'histoire, alors que l'énergie surorganique qui se dégage de l'énergie organique, demeure, en somme, une quantité négligeable. Au point de vue téléologique, par contre, le droit reste toujours supérieur à la force dont il n'est en quelque sorte qu'une économie : le moyen le plus rationnel d'en restreindre l'usage.

La découverte des premières normes juridiques, dit pertinemment Ostwald, égale par sa valeur civilisatrice la découverte du feu, de la chaleur et de la lumière artificielles; et il semble étonné que le sort de ces deux grandes inventions ait été si différent : que la première n'ait donné que des résultats chétifs et misérables quand on les compare aux effets produits par la seconde. Mais il n'y a là, en vérité, rien que de très plausible et de très naturel. Ces deux événements signalés de l'histoire appartiennent au même ordre de faits surorganiques : ils dérivent également de l'expérience et du savoir humains. Toutefois le premier est situé dans le domaine des sciences physico-chimiques et le second dans celui des sciences sociales; or, le développement des sciences n'est pas simultané, mais successif, et la loi particulière qui exprime cette suite ou série rend très bien compte de l'état arriéré de la dernière classe de connaissances.

Le châtiment (le droit de punir) forme aux yeux d'Ostwald une manifestation *sui generis* du droit en général; il poursuit le même but, à savoir : faire cesser les « pertes d'énergie » qui sont dues aux contacts, aux heurts multiples et réciproques des membres du groupe social et qui, par la nature des choses, se peuvent éviter. Par suite, le droit pénal qui aujourd'hui est fortement marqué encore au coin des violences et des abus de force de l'état barbare, devra de plus en plus se rapprocher du droit civil et peut-être même se confondre avec lui, devenir une sorte de droit de compensation (réaction visant à rétablir l'équilibre social compromis, faussé ou rompu).

Au point de vue énergétique, la guerre rentre avec le crime dans la même catégorie de faits : elle est un gaspillage d'énergie que la civilisation a pour but (ou pour effet) de diminuer, de restreindre, de faire disparaître. Plus encore que la répression pénale, la guerre fait revivre, à notre époque, la sauvagerie féroce des ancêtres. On doit juger d'une façon analogue les phénomènes de

lutte, d'antagonisme et de concurrence entre les membres du même groupe social ou de groupes divers, chaque fois que de tels faits tendent à diminuer, au profit de quelques-uns, la somme d'énergie utilisable par tous. Ostwald a surtout en vue les luttes économiques; mais il semble certain que le critère indiqué s'applique également à tous les autres domaines de la vie sociale. L'histoire de la civilisation ne prouve-t-elle pas, par exemple, que plus est réduite, par rapport à la demande, la somme d'énergie cognitive disponible ou offerte, et plus la lutte pour la possession du savoir et de la liberté qui en dérive prendra des formes aiguës et nuisibles à la collectivité (science occulte, monopole du savoir, séparation étanche des classes au double point de vue intellectuel et moral, etc.)?

Une remarque générale s'impose ici. Dans la vaste série hiérarchique qui embrasse tous les faits concrets se produisant ou pouvant se produire dans une société humaine, Ostwald affectionne plus particulièrement le terme ultime : l'action (ou encore le travail). Or, qu'est-ce que le travail, au sens « sociologique » du mot? C'est, disons-nous, de l'expérience ou de la connaissance, de la pensée analytique (et respectivement de la pensée synthétique ou philosophique et de la pensée esthétique) intimement combinée soit avec de l'activité organique, soit, par l'intermédiaire de celle-ci, avec des modes quelconques de l'énergie physico-chimique. Et qu'est-ce que le travail, si on l'exprime et le définit en termes énergétiques? C'est, nous dit Ostwald, le postulat ou la condition nécessaire qui préside à la transformation de l'énergie brute en énergie utile (c'est-à-dire au processus séparant profondément la civilisation humaine de la vie immédiate des animaux et des plantes). Tout produit du travail (œuvre de science, œuvre de philosophie, œuvre d'art ou œuvre pratique proprement dite) se décompose en une part d'énergie qui forme la « matière première » du produit, et en une part qui fut employée pour adapter cette matière à tel ou tel besoin, pour la faire servir à tel ou tel usage humain. Le travail qui donne au produit sa *valeur*, représente précisément cette part ultime d'énergie. Mais ici encore (puisqu'il s'agit d'un fait concret) cette part, ou le travail, s'offre comme une énergie complexe qui se laisse ramener, par abstraction, à deux éléments distincts : l'élément surorganique (l'expé-

rience, la connaissance, etc.), et l'élément organique (l'effort musculaire, la tension nerveuse et ainsi de suite). Il semble donc évident que si dans la résultante T (travail) la composante surorganique S s'accroît, la composante organique V en sera diminuée d'autant. Les progrès de la civilisation tendent à réduire cette dernière composante seule, et nullement, comme le donne à entendre Ostwald, la somme entière du travail. Plus augmente la connaissance qui forme une partie constitutive du travail humain, et moindre devient l'effort purement vital exigible pour opérer la transformation cherchée. (Rapportée à un certain ordre de travaux, cette réduction est appelée par les économistes diminution des frais de production, baisse du prix de revient.)

La libre disposition des choses qui, dans le langage du droit, porte le nom de *propriété*, se laisse, s'il faut en croire Ostwald, rattacher à une origine organique ou purement animale. La propriété est fille de la faim et de l'appétit sexuel. Limitée d'abord, comme cela est le cas normal chez les animaux, à un nombre fort restreint d'objets (ce qui, soit dit en passant, fait naître l'illusion d'un collectivisme initial), elle s'étend ensuite à la plupart des moyens de production. Mais loin de marquer un résultat définitif dans l'évolution économique et juridique des sociétés, le régime de la propriété semble n'en caractériser qu'une étape passagère ou intermédiaire. Et il se pourrait bien qu'il fût remplacé — et même plus tôt qu'on ne le pense — par des modes de produire plus perfectionnés, plus accélérés, plus fructueux, et par un droit plus strictement égalitaire venant consacrer ces modes nouveaux. En effet, comme l'observe d'une façon vraiment profonde Ostwald, plus est long et difficile le parcours, dans le temps (la durée de production) et dans l'espace (le transport des produits), qui sépare l'énergie primordiale ou brute de l'énergie transformée ou capable de satisfaire à nos besoins, et plus l'idée de propriété s'ancre avec force dans les esprits et s'y développe d'une façon précise ; car s'il en était autrement, le but de l'effort (l'énergie utilisable) ne pourrait pas s'atteindre.

Les quelques idées qu'Ostwald expose ensuite sur les transformations successives du pouvoir au point de vue de la théorie énergétique, paraissent également favorables au « collectivisme » futur, sinon prochain ou imminent. Le pouvoir détenu par l'État nous présente, selon lui, la plus forte concentration des énergies humaines

réalisée jusqu'ici, leur convergence la plus étroite vers des buts communs. Et l'évolution de l'État a déjà distinctement parcouru deux phases. Dans la première, eu égard à la nature ou à la qualité des énergies qu'il rassemble en une sorte de foyer central pour les faire rayonner dans toutes les directions, l'État est nécessairement féodal ou militaire; et dans la seconde, et pour les mêmes raisons, il devient de plus en plus économique ou industriel. Le droit moderne n'est qu'un long effort logique (et souvent, hélas! illogique) visant à justifier et à réglementer ce changement. Mais à côté de la concentration économique étatiste ou collective, une autre concentration également économique, mais individuelle, a surgi, qui fut sans aucun doute déterminée et fortement soutenue par le principe de la propriété privée : c'est l'accaparement, par un petit nombre de citoyens, des principaux moyens de production, c'est le règne de la Banque et le monopole de l'Argent. L'organisation individualiste du capital menace aujourd'hui l'existence même de l'État, avec lequel elle rivalise déjà de puissance en cherchant à devenir, à ses côtés et à son détriment, une source permanente du droit et de la jurisprudence. Et l'État moderne ne pourra éviter la dissolution anarchique ou telle autre catastrophe rétrograde que s'il imite l'exemple de l'État du moyen âge qui combattit longtemps et finit par vaincre l'anarchie féodale en réunissant dans ses mains toutes les forces armées dans chaque pays. L'État industriel, s'il veut vivre et prospérer, devra donc, à son tour, entreprendre et réaliser la grande concentration qui s'impose à notre époque, celle de l'Argent : il devra devenir le principal ou même l'unique capitaliste.

VI

Mais le point essentiel, le centre de gravité de la conception énergétique du phénomène social gît tout entier dans les vues des « nouveaux logiciens » sur le rôle tenu par la science dans l'histoire des progrès de la raison. Ce rôle est identiquement pareil à celui que notre théorie sociologique et notre loi générale du développement des sociétés avait déjà assigné à la connaissance; on nous a même assez reproché — et justement quelques critiques d'outre-Rhin — la conviction passionnée que nous mîmes au service de cette thèse.

Ostwald, d'accord avec Ernst Mach et quelques autres penseurs d'une même élévation de vues, regarde la science comme le grand instrument de la supériorité et de la domination de l'homme sur la nature, comme l'outil universel et le plus efficace de tous ceux qu'inventa le génie humain. « L'ensemble de faits qui constitue une civilisation, dit-il *expressis verbis*, repose en premier et dernier lieu sur la science, qui doit s'envisager à la fois comme la floraison la plus haute et *la racine la plus profonde* de toute culture humaine. » — « La science, continue-t-il, remplit à l'égard de l'humanité le rôle de l'organe central, du cerveau, à l'égard de l'individu. En elle se réunit et se concentre tout ce qui, d'une façon quelconque, fut acquis par une expérience susceptible d'être répétée; et par son appareil mnémonique ou sa mémoire, les livres, elle rend sa propre existence indépendante de celle des individus au courant seulement de telle ou telle de ses parties.... La connaissance des faits arrivés est sans valeur aucune tant qu'elle ne nous permet pas de prévoir et de prédire, avec plus ou moins de probabilité, les faits futurs.... La science est essentiellement une prophétie systématique, et elle est cela parce que l'homme arrange ou organise son activité de façon à obtenir avec le moindre effort, avec la moindre perte possible d'énergie, les résultats qu'il espère et souhaite. »

« L'évolution du savoir humain, déclare en outre Ostwald, est déterminée par des lois d'une grande régularité ; et la marche historique des sciences se poursuit en un strict accord, elle coïncide d'une façon étroite avec le *développement logique* compris comme une *généralisation* constante et un *approfondissement* perpétuel des problèmes soulevés » (ainsi est nettement indiquée la nature analytique ou nécessairement *abstraite* de la connaissance). Mais, se hâte d'ajouter Ostwald, les lois qui gouvernent cette importante évolution, génératrice de toutes les autres séries évolutives se déroulant dans un milieu social, ont jusqu'ici été très peu et très mal étudiées. Il s'agit donc d'éliminer de ce nouveau domaine scientifique, comme cela a été fait pour les autres, le hasard des découvertes heureuses; ou d'étendre à la production de la plus haute de toutes les valeurs, la science ou la recherche de la vérité abstraite, les procédés généraux déjà employés avec succès dans diverses branches de l'activité humaine et qui se rattachent tous au principe « économique » du moindre effort (ou de la plus grande « épargne » d'énergie).

Principe « économique » ou principe « énergétique »? Voilà une question qu'Ostwald ne soulève pas, ou plutôt qui se résout d'avance pour lui aussi bien que pour Mach dans le sens de l'identité parfaite des deux principes. L'un et l'autre écrivain nous parlent volontiers et à maintes reprises du caractère profondément « économique » de la science et, par suite, de la culture, de la civilisation tout entière; et cela, au risque de produire dans nos esprits une confusion regrettable de la partie avec le tout, sinon même de nous faire retomber dans l'illogisme et l'impasse pragmatiques. La formule juste et qui seule peut s'appliquer à l'ensemble des sciences nous paraît celle-ci : la nature « énergétique » du savoir (ce qui, d'ailleurs, est une tautologie évidente si l'on admet que la connaissance est elle-même un mode d'énergie). Quant au qualificatif « économique », il devrait garder une signification beaucoup plus spéciale et ne servir qu'à désigner l'un des aspects (du reste essentiel ou « basique » selon la terminologie marxiste) de l'activité appliquée se déployant sous l'influence originelle du savoir.

Mais comment cette confusion de la partie avec le tout a-t-elle pu se produire? Il ne semble pas trop malaisé de l'expliquer. En effet, ce n'est pas seulement dans certaines parties de la physique, à un bout de l'échelle du savoir, c'est aussi dans certaines parties de la sociologie (à l'autre bout de la série des sciences), et notamment dans le domaine de la connaissance économique — aussitôt que cette discipline se forma, — que les lois universelles de l'énergétique furent d'abord et même assez facilement saisies par l'esprit. Mais de là il n'y avait qu'un pas à faire pour remplacer, dans l'ordre des processus sociaux, tels que les processus de connaissance, le terme « énergétique » par le terme « économique ». Les savants cités plus haut eussent sans doute pu aussi bien nous parler de la nature « physique » des faits et des processus sociaux; mais ils évitèrent cette première faute de terminologie pour tomber dans la seconde. Celle-ci, d'ailleurs, n'aurait pas eu la gravité que nous lui attribuons, si nous étions déjà, dans toutes les sciences, définitivement sortis de la période du savoir verbal.

A côté de l'accroissement des connaissances, Ostwald reconnaît aussi l'extrême valeur qu'offre, pour le moindre progrès social, leur large diffusion. Il décrit avec un soin délicat et qui rappelle involontairement les « fines miniatures sociales » de son prédécesseur

Tarde, la lenteur parfois désespérante de cette diffusion et les mille obstacles que l'initiateur, l'homme de génie rencontre sur sa route. « Souvent, dit-il, le progrès accompli n'est pas immédiatement aperçu, surtout s'il s'agit d'un pas en avant fait dans un domaine nouveau de la pensée. Et plus sera considérable la portée de l'innovation scientifique, moins vite elle émergera du silence qu'on tâchera de faire autour d'elle et de l'isolement dans lequel on la tiendra en raison même de ce qu'elle ne se relie pas d'une façon directe et facile au savoir légué par le passé et devenu populaire. » En pareil cas, les plus grands progrès sont exposés à attendre longtemps avant d'être acceptés et jugés comme tels par la majorité des savants que les masses populaires ont déjà tant de peine à suivre. « La diffusion du savoir, observe encore à ce sujet Ostwald, se poursuit toujours de la même manière à travers les diverses couches, les divers niveaux intellectuels d'une nation ou d'une société civilisée. Ce sont d'abord quelques rares esprits apparentés qui comprennent ou saisissent la grandeur de l'idée nouvelle; les couches moyennes qui suivent immédiatement, commencent d'habitude par repousser l'idée, à moins qu'il ne s'agisse d'une innovation depuis longtemps attendue et à laquelle elles sont complètement préparées. Toutefois, l'intérêt manifesté par l'infime élite ne tarde pas, après un laps de temps plus ou moins long, à éveiller l'attention des esprits indépendants; et ce n'est qu'alors, souvent après une défaite éclatante infligée à une opposition conservatrice composée de collaborateurs plus anciens dans la même branche d'études, que le nouveau progrès arrive à être admis et appliqué dans des milieux plus larges [1]. »

Quoi qu'il en soit, Ostwald termine son livre par ces paroles auxquelles souscriront sans hésiter tous les vrais sociologues et même tous les hommes de bon sens : « Pour la diffusion accélérée du savoir, il n'y a pas de facteur plus actif et plus puissant que l'*école*. Aussi l'organisation rationnelle de l'instruction ou plutôt de l'éducation en général, forme-t-elle le problème sans comparaison

1. Une autre remarque d'Ostwald mérite d'être relevée ici. « Il advient, dit-il, que certaines choses sont trouvées plusieurs fois par des individualités très différentes; cela a lieu surtout lorsque la science, pour pouvoir avancer, éprouve le besoin pressant d'une découverte déterminée. Le besoin suscite alors d'une façon spontanée, dans l'organisme collectif de l'humanité, sa propre satisfaction. »

le plus important de tous ceux que l'humanité qui se dit civilisée est appelée à résoudre, indépendamment des formes politiques, économiques ou juridiques du processus « socialisateur ». Car il n'existe pas d'autre moyen plus efficace d'assurer le développement et d'augmenter la valeur d'une civilisation que celui qui consiste à la transmettre dans toute son intégrité aux générations futures. »

VII

Il est temps de conclure. Si notre théorie sociologique s'approche de la vérité, la conception énergétique du phénomène social qui conduit aux mêmes résultats, en reçoit une force et une consécration nouvelles. Et vice versa, si la théorie énergétique dévoile la vérité, notre conception du phénomène social, qui apparaît comme son aboutissement ou sa conséquence, y gagne nécessairement en précision et en certitude.

Mais il y a plus. Même dans sa phase actuelle de développement, encore rudimentaire, la conception énergétique semble déjà contenir *implicitement*, ou en germes prêts à éclore, trois théories capitales que la conception sociologique s'est efforcée d'établir d'une façon *explicite*. Ces théories sont les suivantes. 1° La *théorie bio-sociale* qui fait du phénomène psychique, tel qu'il est observé dans un milieu humain socialement cultivé (et au contraire de ce qui se passe chez les animaux), un phénomène composé, dû à la collaboration du facteur biologique et du facteur social. 2° La *théorie interpsychique* qui affirme que si la connaissance (ou encore l'expérience collective qui la constitue) est la cause de toutes les découvertes dont l'ensemble porte le nom de civilisation, et que si, en ce sens (la cause participant de la nature de ses effets), elle est l'instrument universel admiré par Ostwald, elle doit cependant avoir elle-même une cause distincte de ses effets; or, dans l'état actuel de nos connaissances, cette cause ne saurait être cherchée et trouvée que dans un mode spécial de l'énergie universelle : l'interaction psychique, la transformation de l'énergie biologique supérieure, la conscience, en énergie surorganique, la connaissance. 3° Enfin, la *théorie du savoir* qui enlève l'étude de celui-ci à la tutelle de la philosophie, qui le délivre du joug de la métaphy-

sique, qui en fait l'objet d'une investigation très spéciale et, pour tout dire, le premier et le plus important chapitre de la sociologie générale.

On peut même nourrir l'espoir, croyons-nous, que la conception énergétique, au fur et à mesure de son application plus large et plus prolongée à la sociologie, acceptera, avec les corrections nécessaires, et notre *série fondamentale des phénomènes sociaux*, et notre *loi des quatre facteurs de l'évolution historique* ou des quatre aspects successifs revêtus par la pensée collective (science, philosophie, art et action).

L'énergétique sociale, comme toutes les autres formes de l'énergétique, est une théorie franchement utilitaire ou finaliste. Mais son finalisme est conscient, il ne court pas le risque d'être pris pour un lien causal, il n'exclut pas, par suite, de la science l'étude des rapports objectifs de causalité. La finalité y est, au contraire, toujours strictement subordonnée à la causalité, la pratique y dépend de la théorie, ou l'action, comme nous avons pu le voir chez Ostwald, de la connaissance.

La conception énergétique du phénomène social ne nous donne pas, en un mot, le lamentable et anarchique spectacle que nous offre, sans se douter le moins du monde de la triste figure qu'il y fait, le pragmatisme excessif de nos jours : le piteux spectacle de la révolte du fait contre l'idée qui l'engendra. La sociologie énergétique serait plutôt capable d'apporter une solution radicale à la fausse antinomie du « rationalisme » et de « l'activisme ». En effet, est-elle autre chose elle-même qu'un activisme, mais un activisme déjà essentiellement logique ou rationnel? Cette théorie nous montre qu'il existe deux sortes de pragmatismes : le pragmatisme en dehors de la science ou d'avant la science, qui est le lot propre des bêtes et des assimilés aux bêtes; et le pragmatisme par la science ou à sa suite, qui est l'apanage de l'homme socialisé ou cultivé. Et elle prouve, en outre, que toute époque hautement civilisée est, par définition, une époque, un siècle hautement utilitaire; c'est-à-dire un temps où la sience ne tarde guère à « faire ses frais », à justifier par d'importantes applications les efforts et le labeur qu'elle coûta, — *to pay*, comme disent les pragmatistes pratiques par excellence, les Anglais et les Nord-Américains (plus avisés mille fois que les purs théoriciens du pragmatisme).

Sur cette route de la pratique commandée et surveillée par la théorie — route qui fut et restera toujours l'unique voie du progrès — on ne saurait désormais aller trop loin. Plus la civilisation avancera, plus augmenteront nos connaissances, plus elles se répandront en de larges milieux démocratiques, — et plus les siècles qui seront témoins d'une telle croissance et d'une telle diffusion, mériteront de s'appeler des siècles profondément utilitaires. Car l'Action (ou la pratique) est la fille de la Raison (ou de la théorie), comme celle-ci est la fille de la Cité.

EUGÈNE DE ROBERTY.

LE RÉALISME DU CONTINU

Berkeley n'a pas tiré de l'idéalisme toutes les ressources que cette conception implique. S'il en a montré la solidité, s'il a fondé sur la relation indissoluble entre existence et connaissance la nécessité d'évaluer l'être en termes de conscience, ses préoccupations théologiques ne lui ont pas permis de déduire de l'axiome idéaliste toutes les conséquences qu'il comporte. Celles-ci, de ce qu'elles peuvent être opposées comme des fins de non-recevoir à toute hypothèse entrant en conflit avec leurs énonciations, forment pourtant un critérium philosophique d'une extrême importance.

L'idéalisme est un monisme. C'est le monisme de la pensée. Mais que l'existence, telle que Berkeley l'a définie, soit liée à la connaissance de soi, cela suppose que l'existence tire à tout moment d'elle-même l'objet et le sujet de la connaissance, c'est-à-dire qu'elle se divise et s'oppose à elle-même en une suite indéfinie d'objets et de sujets. La même nécessité de connaissance de soi qui la conditionne exige, en effet, qu'elle s'éparpille indéfiniment en une série de relations incessamment modifiées entre objets et sujets, car tout sujet est une part d'elle-même qui échappe à la connaissance et qui, déterminé par la nécessité de connaissance, tend à se diviser en un couple nouveau où il s'objectivera et dont le nouveau sujet obéira à la même exigence. Cette nécessité de connaissance défend encore que l'existence s'assouvisse jamais en une possession intégrale de soi-même par soi-même. Une telle possession en réalisant une confusion de tout objet avec tout sujet supprimerait les conditions de la connaissance et par suite, l'existence même, conditionnée par la connaissance. Le monisme de la pensée engendre donc, comme une suite nécessaire, un pluralisme sans limites. Il entraîne encore cette autre conséquence : le caractère nécessairement inadéquat de toute connaissance. Tout ce qui se conçoit, se conçoit autre qu'il n'est.

Si l'on remarque toutefois que l'idée d'une connaissance adéquate, avec l'idée d'une vérité absolue où la philosophie l'exprime communément, est une hypothèse qui n'a été formée que par l'inversion pure et simple des données naturelles, il reste qu'il n'y a pas lieu de tenir compte d'une idée que les conditions mêmes de la connaissance ne permettent pas de composer, il reste qu'il n'y a pas d'autre connaissance que celle que nous disons inadéquate en sorte qu'il faut tenir pour une propriété caractéristique de la connaissance le fait qu'elle est inadéquate, en sorte qu'une telle qualification, loin de jeter sur la connaissance un discrédit, doit marquer sa perfection.

Constater que la connaissance est inadéquate, c'est constater qu'il n'est de connaissance que dans la relation, dans la relation que soutiennent entre eux, au sein de la pensée, animés par le seul mouvement de division de la pensée avec elle-même, les termes objectifs et subjectifs où elle se saisit. Il faut conclure de là, en raison du lien qui unit l'existence à la connaissance, qu'il n'est d'existence aussi que dans la relation. Aucune chose n'existe en soi, mais toute chose existe dans son rapport avec autre chose. Ce qui existe seul d'une existence réelle c'est le mouvement même de division où l'existence prend conscience d'elle-même dans la contradiction au cœur de l'identité, dans l'opposition d'elle-même avec elle-même où elle engendre la fragmentation phénoménale, dans l'opposition du sujet à l'objet et de la qualité à la qualité. Ni l'objet, ni le sujet, ni la qualité de nom positif ou de nom négatif, ne sont des réalités, ce sont des moyens de la réalité, ce sont des termes analytiques et qui n'existent que dans l'acte synthétique de la pensée qui soutient leur relation. C'est en cette conception relativiste de l'existence que se résument les diverses conséquences que l'on a déduites de l'axiome idéaliste. On pourra donc nommer réalisme toute doctrine attribuant à l'un ou à l'autre des termes d'une relation un en-soi, une existence indépendante de celle de la relation où ce terme, quel qu'il soit, se formule pour la pensée dans son opposition avec l'autre terme. Du point de vue de l'idéalisme, c'est-à-dire au regard de qui tient pour inéluctable la nécessité qui soumet l'existence à la condition de la connaissance de soi, le réalisme devra être considéré comme une cause de disqualification pour toute doctrine l'impliquant.

Dans une précédente étude[1] on s'était appliqué à montrer dans le réalisme une des causes de l'impuissance apparente de la métaphysique à se construire, une des causes de la contradiction intime que l'analyse n'a pas de peine à découvrir au cœur de tous les systèmes. De cette tare apparente on avait indiqué une autre cause : le souci de justifier et d'expliquer l'existence en fonction du point de vue moral. On voudrait rappeler ici et préciser davantage comment ce souci moral engendre nécessairement les hypothèses réalistes, comment celles-ci suscitent aussitôt le conflit des antinomies. On voudrait rappeler cette double conséquence avant de faire voir, à l'occasion d'un système récent, comment la nécessité d'échapper au conflit des antinomies accule le philosophe spéculant sous la contrainte du souci moral à choisir entre les thèses et les antithèses des antinomies, entre le continu et le discontinu, comment cette nécessité le réduit à accorder la réalité exclusivement à l'un de ces deux termes et à tenir l'autre pour une perspective illusoire. Il apparaîtra alors que cette suppression de l'un des deux termes de la synthèse aboutit à la conception d'une existence où il n'y a point de place pour la connaissance.

I

Si, tenant pour rigoureuses et inviolables les conséquences que l'on vient de déduire de la notion de l'idéalisme, on se pose la question philosophique, c'est-à-dire si l'on se demande quel est le pourquoi et quel est le but de l'existence, il semble qu'une seule réponse soit conforme aux caractères objectifs que l'on a distingués, celle qui assigne pour raison d'être et pour but à l'existence la réalisation de l'être dans la connaissance, l'apparition d'elle-même à sa propre vue, soit, en un mot, *la production de la réalité phénoménale*.

La philosophie idéaliste n'a donc d'autre tâche à remplir que celle-ci : expliquer comment tous les éléments que l'intelligence distingue dans l'expérience concourent à procurer cette fin avec laquelle l'existence se réalise à tout instant donné selon une perfection définitive, la production du phénomène. Le temps, l'espace,

1. Les deux erreurs de la métaphysique, *Revue philosophique*, du 12 février 1909.

la causalité, et, au même titre, tous les modes et toutes les nuances de l'affinité chimique, de l'instinct et du désir qui se manifestent à travers ces premières perspectives, n'ont de raison d'être, au regard de la philosophie idéaliste, qu'en tant que moyens de production du phénomène. Il les faut tenir quittes de tous ces moyens dès qu'ils ont atteint cette fin, dès qu'ils ont réussi à composer des phénomènes. Or l'expérience nous montre que c'est précisément leur antagonisme qui donne naissance à la réalité phénoménale et que cette réalité apparaît à tous les points d'équilibre où ces notions et ces modes, se contrariant et s'opposant selon mille relations infiniment diverses, s'interdisent réciproquement de se développer plus avant. Aucune réalité n'est concevable dans le pur espace, non plus que dans la pure durée, aucune réalité n'est concevable dans la pure continuité, ou dans la discontinuité pure de l'espace ou de la durée. Mais des phénomènes apparaissent distincts et saisissables à tous les points de rencontre du temps et de l'espace, du continu et du discontinu, des phénomènes se dessinent et se formulent selon toutes les lignes, selon toutes les surfaces de résistance où les heurts de ces termes antagonistes réalisent des équilibres, — équilibres instables et provisoires d'ailleurs, car le mouvement de division de la pensée en fonction de quoi ces notions et ces formes existent et qui seul noue entre elles les relations où elles s'opposent, entraîne tout l'ensemble dans une fuite indéfinie, — équilibres dont la solidité varie selon une infinité de degrés, depuis le degré où elle simule une constance absolue jusqu'au degré où le changement, par sa rapidité, échappe à toute observation ; — et c'est dans la différence de ces relations du moins au plus instable que la connaissance s'organise, c'est dans le rapport de ce qui change moins vite à ce qui change plus vite qu'elle devient possible, c'est d'autre part à l'instabilité essentielle qui fonde ce processus qu'elle emprunte le caractère purement approximatif dont les théoriciens de la connaissance mathématique savent reconnaître la persistance sous les apparences des théorèmes les plus rigoureux. Ce qu'il convient de retenir ici plus spécialement c'est que les forces antagonistes du continu et du discontinu, absorbées tout entières, à tout instant et à tout endroit où elles se rencontrent, dans l'effort de leur mutuelle opposition épuisent toute leur réalité dans la formation des points d'équilibre où se tenant

réciproquement en respect, elles sculptent les formes du réel et que *leur contrariété ne passe pas au delà*. Ainsi pour le philosophe idéaliste les antinomies ne se posent pas : la réalité absorbe en sa synthèse toute antinomie. Le conflit du continu et du discontinu ne s'élève pas parce que ces modes contraires de la pensée ne se croisent pas comme des lignes idéales et sans épaisseur, mais parce qu'à leurs points de rencontre ils s'opposent, se neutralisent et, se tenant arc-boutés, soutiennent la surface de la réalité phénoménale, parce que leur antagonisme se conjugue, s'épuise et se transmue tout entier dans la réalité qu'ils engendrent.

Si telle est la situation du philosophe idéaliste à l'égard des notions du continu et du discontinu, si l'antagonisme de ces deux notions lui révèle le secret de la genèse phénoménale, bien différente est à l'égard du même problème la situation du métaphysicien moraliste. Celui-ci ne tient pas pour atteint le but de l'existence avec l'accomplissement de la réalité phénoménale. Introduisant dans le problème général de l'existence la considération d'une sensibilité particulière qui ressent la vie comme un mal, il se propose d'interpréter et de résoudre ce problème en fonction du vœu de cette sensibilité particulière. La conception de la vie comme *vallée de larmes* tel est le point de départ de la philosophie morale. Pessimiste quant au jugement qu'elle porte sur la réalité actuelle, elle est optimiste quant au destin futur qu'elle attribue à cette réalité. Elle postule donc un changement essentiel dans la nature des choses.

L'idéalisme, tel qu'il a été déduit dans *Les Raisons de l'idéalisme*[1] et dans *Le Commentaire aux Raisons de l'Idéalisme*[2], l'idéalisme envisage la réalité telle qu'elle est, telle qu'elle se donne. Il cherche ensuite quelle attitude de sensibilité s'accorde avec les formes du réel qu'il a découvertes. Ne pouvant faire que la réalité soit autre qu'elle n'est, il propose à l'homme, en guise de morale, de modeler la forme de sa sensibilité d'après les manières d'être de la réalité, de l'accorder sur le rythme du jeu métaphysique. En harmonie avec le sens d'une réalité dont tout l'effort aboutit à s'apparaître à sa propre vue dans la parure phénoménale, il préconise une

1. Société du Mercure de France.
2. Voir *La dépendance de la morale et l'indépendance des mœurs*. Société du Mercure de France.

attitude spectaculaire, une sensibilité esthétique accomplissant, sous une forme concrète, dans la joie contemplative, la fin métaphysique. D'un tel point de vue tout conspire à satisfaire le vœu de la sensibilité esthétique parce que tout conspire à la composition du phénomène comme œuvre d'art, comme fin en soi et comme seule fin en soi. La philosophie idéaliste ne nie pas le changement, elle le requiert au contraire de la façon la plus expresse comme le moyen de déterminer le fait de conscience, mais en lui assignant ce but défini elle en absorbe toutes les péripéties et tous les modes en vue d'une réalisation à tout instant accomplie et abolit du même coup la nécessité et la possibilité de toute autre explication. La philosophie idéaliste n'a garde de nier non plus l'existence des tendances morales, ni leur utilité, mais à elles aussi elle assigne leur place : elle voit dans la tendance morale, dans les espoirs qu'elle fomente, dans les impératifs qu'elle prescrit, un moyen, et sans doute indispensable, de la composition du réel. Mais, de même qu'aux perspectives de l'espace et de la durée, du continu et du discontinu, elle n'accorde à la tendance morale aucune finalité propre, aucune finalité indépendante de celle dont elle est le moyen : la production de la réalité pure et simple. Dès qu'elle a fait naître les illusions propres à engendrer ou à fortifier cette réalité, la philosophie idéaliste la tient quitte de toute autre justification de même qu'elle ne demande pas aux antinomies du temps, de l'espace et de la cause de se concilier par delà les phénomènes où leur contradiction se résout et s'absorbe en création d'objets et d'événements. Elle tient pour des illusions, pour de purs procédés d'excitation, les promesses, les menaces, les espérances et les craintes par lesquelles des activités sont déterminées à accomplir des actes qui font figure dans la réalité.

Le philosophe moraliste, contraint d'accorder l'existence avec les exigences d'une sensibilité particulière et qui éprouve la vie présente comme un mal, est tenu d'interpréter sa signification essentielle non d'après la réalité telle qu'elle se donne, mais d'après ce que la sensibilité morale veut que la réalité soit. L'accomplissement du phénomène ne peut plus être le but à tout instant atteint, puisque la sensibilité qui spécule ici, ressent la réalité phénoménale comme une douleur. Il faut changer cette réalité contre une autre. Il faut dépasser le phénomène. Il faut que les éléments qui entraient

dans sa composition soient employés à la composition d'une autre réalité, il faut que toutes les formes du temps, de l'espace, de la causalité dont la rencontre, introduisant le discontinu dans le continu, modelait l'effigie phénoménale à tous les points d'équilibre de leur antagonisme réciproque, il faut que ces formes maintenant se traversent pour constituer, au delà de la réalité actuelle, la réalité parfaite convoitée par le vœu de la sensibilité morale. Mais s'il est absurde, du point de vue idéaliste, d'imaginer que des forces qui engendrent le réel avec le fait même d'opposition réciproque où elles se neutralisent, puissent être employées au delà de la fin où elles s'épuisent, cette hypothèse, abstraction faite de l'idéalisme, manifeste encore un caractère chimérique. Prolongées au delà des points de convergence où elles s'articulent pour soutenir la surface phénoménale toutes les lignes antagonistes où se peut représenter le jeu du continu et du discontinu dans le temps, dans l'espace et parmi le flux de la causalité, toutes ces lignes, après avoir formé l'angle idéal où elles se seront croisées sans se faire obstacle vont s'éloigner indéfiniment et ne permettront plus jamais de saisir aucune réalité. C'est dire qu'avec cette manœuvre, déterminée par les exigences de la sensibilité morale, s'élève le conflit des antinomies. L'opposition du continu et du discontinu se conciliait dans la genèse de la réalité phénoménale, elle se montrait le moyen même de cette genèse. Fait-on abstraction de cet accomplissement pour chercher au delà du phénomène une réalité nouvelle, il faut choisir aussitôt entre les thèses et les antithèses, qui désormais s'excluent, et identifier avec les unes, au détriment des autres, la réalité supra-phénoménale que l'on imagine.

Les conclusions de la philosophie idéaliste aboutissent donc, on l'a signalé déjà pour se confondre avec elle, à la proposition définitive où Kant a formulé que le conflit des antinomies ne s'élève qu'autant que l'on fait usage des formes de la connaissance au delà des limites où elles rencontrent la matière d'une expérience possible. Toutes les analyses que l'on vient de faire empruntent leur force à cette vue critique magistrale. Mais, par delà celle conclusion, on s'est appliqué à montrer que les exigences de la sensibilité morale contraignent tout effort philosophique inspiré par elles à faire cet usage illégitime des formes de la connaissance. Le vœu de la sensibilité morale postule une évolution de l'imparfait vers le parfait :

pour qu'une telle évolution soit possible, il faut que la durée, la causalité, l'espace, soient autre chose que des moyens de susciter une réalité phénoménale dont l'infinie diversité ne change pas la nature essentielle, il faut que ces formes traversent comme une vaine apparence cette actuelle réalité pour atteindre au delà une réalité de nature essentiellement différente. Un tel point de vue constitue un messianisme, un messianisme idéologique, de même espèce illusoire exactement, que celui que constitue au regard de l'orthodoxie chrétienne, le messianisme juif. De même que le peuple d'Israël après avoir refusé de reconnaître en la personne de Jésus le Messie annoncé par les prophéties attendrait vainement depuis lors l'accomplissement d'une promesse dès longtemps réalisée, de même le désir exaspéré et souffrant de la sensibilité morale, se refusant à reconnaître, dans la genèse incessante du phénomène, l'accomplissement de la promesse impliquée dans les formes de la connaissance, demeurant aveugle à cette réalité immédiate, prolonge, au delà de la surface où elles se sont résorbées, ces perspectives spirituelles et attend que ces prolongements qui vont divergeant à l'infini étreignent les contours d'une réalité inconnue.

*
* *

Les grands philosophes moralistes se sont tous rendu compte qu'en faisant place, dans le problème métaphysique, aux postulats de la sensibilité morale il leur fallait substituer à la conception de la réalité phénoménale, où le vœu de cette sensibilité ne trouvait pas à se satisfaire, la conception d'une autre forme de la réalité, tenue pour la seule véritable, et où le vœu de la sensibilité morale ne rencontrât plus d'obstacle. Ils ont compris également que les formes ordinaires de la connaissance, faites pour atteindre la réalité phénoménale, seraient impuissantes à se saisir de cette forme nouvelle de la réalité et que leur emploi en vue de cet usage susciterait des difficultés insurmontables. Ils se sont appliqués tous à éluder d'une façon ou d'une autre ces difficultés. C'est ainsi que Platon, dépréciant la réalité que nous connaissons, en la désignant comme le monde des apparences, déprécie du même coup les moyens de connaissance qui nous la procurent et ne nous la font saisir que déformée dans les grossissements de l'espace parmi les

perspectives fuyantes de la causalité et du temps. A ce monde des apparences, à cette réalité fantomatique, il oppose le monde de l'être dont il situe la perfection dans l'immobile. Il retire ainsi cette réalité parfaite des perspectives parmi lesquelles elle susciterait en se formulant le conflit des antinomies, mais il supprime en même temps les conditions sous le bénéfice desquelles elle est saisissable pour l'esprit et la connaissance, différente de la connaissance commune qui nous mettrait en possession de la réalité intelligible commence à vrai dire où toute connaissance cesse. Poussée par la rigueur dialectique d'un Plotin à ses conséquences logiques, la théorie platonicienne de l'être conclut à l'exclusion de tout état de connaissance. La connaissance, du point de vue de l'un et de l'immobile, étant tenue pour une imperfection, on forme le concept d'une existence qui n'aurait point connaissance d'elle-même, concept qui met fin à toute discussion possible par la contradiction qu'il implique.

Kant imite, avec la distinction du monde phénoménal et du monde nouménal, l'exemple de Platon. En déclarant, au cours de la phase vraiment critique de sa philosophie, le noumène inaccessible aux modes de notre connaissance, il soustrait au conflit des antinomies cette réalité instituée en vue d'une réalisation possible du monde moral. Par là même il confesse que le postulat moral est incompatible avec les conditions de la connaissance. A interpréter sous son aspect le plus favorable l'attitude de Kant, il est possible d'énoncer qu'il a déterminé avec la notion du monde phénoménal le domaine de la connaissance, stipulant implicitement qu'il n'y a pas place dans ce domaine pour une explication métaphysique de l'existence en fonction d'une finalité morale, qu'il a abandonné d'autre part au besoin religieux un domaine où aucune contrainte logique ne lui pourra faire obstacle puisque aucun état de connaissance n'y sera valable, puisque tout état de connaissance y sera le signe que les limites de ce domaine auront été transgressées.

Depuis Kant la tentative philosophique en vue d'imaginer une réalité différente de la réalité phénoménale et de soustraire cette réalité au heurt des antinomies s'est manifestée sous de nouvelles formes. Afin de réserver quelque prise sur la réalité que l'on s'efforçait de créer, on a conservé tour à tour l'une ou l'autre des deux modalités que la connaissance idéaliste, confondue avec la

connaissance scientifique, y distingue. Faisant abstraction de son caractère continu, M. Renouvier et, à sa suite, les principaux représentants du néo-criticisme ont attribué à la réalité, en son essence et en son principe une nature entièrement discontinue, en sorte qu'elle échappe aux nécessités qu'impliquent les antithèses et que, donnée tout entière dans le contenu déterminé des thèses, elle se prête aux évaluations positives de l'esprit. Faisant abstraction de son caractère discontinu, M. Bergson tient au contraire la réalité continue en son essence et il estime que de mauvaises habitudes intellectuelles, en nous incitant à lui appliquer dans la spéculation des mesures discontinues, valables seulement dans la pratique pour leur commodité, font seules surgir les difficultés qui s'expriment dans le conflit des antinomies. C'est cette dernière tentative, ce dernier effort d'innovation dans le choix de la méthode, que l'on se propose de retenir ici. La métaphysique de M. Bergson, telle qu'elle se développe avec le prestige d'une langue d'une infinie souplesse, avec une rare fécondité en analyses ingénieuses et en vues originales dans ses trois ouvrages principaux, *L'Essai sur les données immédiates de la conscience*, *Matière et Mémoire*, *L'Évolution créatrice*, la métaphysique de M. Bergson exerce sur les esprits une profonde séduction. Il est impossible de signaler comme un écueil pour la philosophie le vœu qu'elle a pour objet de contenter sans la mettre elle-même et directement en cause.

II

Du seul fait qu'il entreprenait de résoudre le problème métaphysique en fonction suprême du postulat moral, M. Bergson s'est vu contraint d'exécuter les mêmes manœuvres que ses grands devanciers, Platon et Kant. Il lui a fallu déprécier la réalité que nous connaissons, en inventer une autre et nous la donner pour la seule réalité véritable. Mais de même que Kant, il a bien vu qu'à tenter d'atteindre cette réalité nouvelle avec les moyens de la connaissance ordinaire, ces moyens, employés au delà de l'usage que l'on en fait pour saisir à leurs points d'engrenage les objets de la réalité phénoménale, engendrent des difficultés insolubles. Il a eu une notion particulièrement claire de la nécessité qui s'imposait à lui

de critiquer minutieusement ces moyens, de faire entre eux un choix et d'éliminer l'un ou l'autre afin que le conflit des antinomies cessât de s'élever entre ceux dont il conserverait l'usage. M. Bergson à la suite de cet examen critique a cru distinguer dans l'espace la cause de tout le mal. C'est l'espace qui, par son caractère entièrement homogène, par son absolue passivité, se prête à cette divisibilité et à cette extension indéfinies où le besoin de l'esprit de rencontrer des premiers commencements et des limites se voit sans cesse déçu. C'est à l'occasion de l'espace que l'esprit, avide de saisir des objets définis, se heurte, sous l'empire de ses propres lois, à toutes les formes de l'indéfini et entre ainsi en conflit avec lui-même. Or si les mêmes difficultés se rencontrent dans l'ordre de la durée, c'est, affirme M. Bergson, parce que la notion de l'espace a été introduite indûment dans celle du temps de même que, par l'intermédiaire du concept d'intensité évoquant l'idée de quantité, elle a été introduite aussi dans la qualité.

Préoccupé de montrer que cette invasion de l'espace dans des concepts dont il altère la nature donne seule naissance au conflit des antinomies, auquel il faudrait par suite refuser toute réalité, M. Bergson s'est appliqué à faire apparaître le caractère universel de cette sophistication. L'impuissance de tous les systèmes spiritualistes vient précisément de ce qu'ils raisonnent sur une notion du réel qui a subi cette altération, de ce qu'ils se placent tous sur le terrain où les systèmes adverses s'élèvent, de ce qu'ils ne savent pas dissocier les concepts de la durée et de la qualité de la notion spatiale qu'y mêle une habitude mentale invétérée. Les analyses que nous vaut cette préoccupation de M. Bergson et qui forment une part importante de son œuvre sont très précieuses : en montrant, avec la virtuosité qui lui est propre, que les notions de temps et de qualité ne sont conçues communément, et par ceux-là mêmes qui croient faire avec elles abstraction de l'espace, que dans la relation qu'elles forment avec l'espace, M. Bergson a involontairement sans doute, mais avec une remarquable précision, une description fidèle de ce qui, au regard de l'esprit scientifique constitue la réalité unique, cette réalité cinématographique où s'exprime l'activité de la pensée, dans la rencontre des gestes où elle s'oppose, dans le fait de discontinuité par lequel l'intervention du sujet sculpte, parmi la continuité du devenir, la forme d'un objet.

Certes, une telle exposition et dans un tel dessein n'est pas, en elle-même, on l'a fait suffisamment entendre, le but poursuivi par M. Bergson. En faisant apparaître le caractère universel de l'interprétation de la durée et de la qualité en termes spatiaux, il n'a d'autre objet que d'identifier avec cette interprétation l'erreur qui s'oppose à la solution du problème métaphysique sous le jour des perspectives morales. « Les difficultés insurmontables que certains problèmes soulèvent viennent, dira-t-il, de ce qu'on s'obstine à juxtaposer dans l'espace les phénomènes qui n'occupent pas d'espace [1]. » Cette « traduction illégitime de l'inétendu en étendu, de la qualité en quantité a installé la contradiction au cœur même de la question posée, est-il étonnant que la contradiction se retrouve dans la solution qu'on en donne [2] ? »

Ainsi, tandis que pour déprécier la réalité que nous connaissons Platon la considère comme une simple apparence et lui oppose l'idée, tandis que Kant la nomme phénoménale et lui oppose une réalité nouménale, M. Bergson la déclare contaminée par l'illusion spatiale et lui oppose une réalité véritable de laquelle serait éliminée toute perspective relative à l'espace. Contraint par les nécessités logiques de couler son argumentation dans le moule imposé déjà à ses devanciers, il a su du moins innover dans les limites permises par des conditions identiques, en introduisant dans cette matrice idéologique des éléments dialectiques différents. Dans la suite de son œuvre et la question étant ainsi posée, M. Bergson va rechercher d'une part comment une interprétation aussi préjudiciable de la nature de la réalité a pu acquérir un tel caractère d'universalité ; il va s'appliquer ensuite à reconstituer les formes pures des notions de la qualité et de la durée en séparant d'elles, par de subtiles analyses, ce qui s'y est insinué d'étranger, selon lui, à leur nature avec les perspectives de l'espace.

Ce sera notre rôle d'observer par quels procédés M. Bergson réalise cette élimination. Nous serons amenés à nous demander ensuite ce qui demeure après cette opération de la qualité et de la durée, et il nous faudra conclure qu'en amputant la réalité de l'un des termes de la relation où elle se forme, M. Bergson a réduit

1. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Alcan, p. III.
2. *Op. cit.*, p. III.

ceux des termes qu'il eût voulu conserver, privés du soutien où ils s'appuyaient, à s'abîmer dans l'irréel, qu'en hypostasiant en absolu la durée, prise comme forme du continu, il a supprimé avec la possibilité de toute relation et de toute opposition, la possibilité de toute connaissance.

*
* *

Recherchant donc le pourquoi de cette fausse conception du réel qui nous amène à introduire l'espace dans la qualité et dans la durée, M. Bergson, non content de répondre sommairement, comme il l'avait fait d'abord dans son premier ouvrage, qu'une telle invasion s'explique par les exigences du langage, par l'utilité pratique qu'il y a à penser dans l'espace, s'est demandé par la suite : pourquoi cette utilité? et il a formulé dans *L'Évolution créatrice* une réponse ingénieuse à cette question.

M. Bergson figure, on le sait, l'existence par un élan ; la matière est l'inversion de cet élan. Usant d'une métaphore, il compare l'élan vital à un jet de vapeur qui s'élève, la matière étant figurée par les gouttelettes condensées de cette vapeur qui retombent tandis que ce qui persiste du jet de vapeur primitif fait effort pour les soulever et ne réussit qu'à retarder leur chute. Or dans son effort pour retarder cette chute, l'élan vital use de différents procédés : la torpeur végétative, l'instinct animal figurent au nombre de ces procédés, l'intelligence en est un autre. Ainsi que l'impliquent les circonstances de sa genèse, celle-ci a pour mission expresse d'agir sur la matière, elle a donc dû se constituer en vue de cette tâche et, comme la propriété la plus générale de la matière est l'étendue « et qu'elle nous présente des objets extérieurs à d'autres objets[1] » l'intelligence, dans le but utilitaire qu'il s'agissait de faire toucher, en est venue à ne se représenter clairement « que le discontinu » c'est-à-dire des formes dans l'espace. Mais il en résulte que la connaisance qu'elle implique n'a trait qu'à l'action que nous exerçons sur la matière en tant que nous sommes intéressés à nous en rendre maîtres. Or toutes les difficultés que nous rencontrons, lorsque nous nous efforçons de raisonner sur la nature des choses, viennent de ce que nous introduisons dans la

1. *L'Évolution créatrice*. Alcan, p. 167.

spéculation les moyens et les mesures dont nous avons fait usage pour l'action. La réalité que notre intelligence nous fait saisir porte en effet la tare d'une double déformation : elle est partielle, car les rapports qui se forment entre la matière et l'élan vital par l'intermédiaire de l'intelligence, ne sont qu'une partie des rapports possibles, elle est, par surcroît, dénaturée par l'attitude utilitaire à laquelle nous sommes contraints à son égard. A côté de cette réalité partielle et que nous avons altérée en la saisissant d'un geste hâtif, il en est une autre à laquelle nos procédés utilitaires ne s'appliquent pas et qui exige que l'on adopte à son égard une attitude vraiment spéculative.

Telle est l'explication fournie par M. Bergson. Une réalité déformée par le geste utilitaire dont nous la saisissons telle, est la réalité qui correspond à l'apparence de Platon, au phénomène de Kant. Une réalité perçue sous un jour purement spéculatif et débarrassée des éléments utilitaires que nous y introduisons, telle est la réalité véritable correspondant à l'idée platonicienne, au noumène kantien, et dont la considération n'engendrera plus le conflit des antinomies parce qu'elle ne sera pas située dans l'espace.

Quelle sera donc cette réalité véritable? Est-il possible de s'en faire quelque idée saisissable? A considérer l'image métaphysique proposée par M. Bergson lui-même, on ne voit pas qu'il puisse exister de réalité concevable en dehors des rencontres de l'élan vital avec la matière, c'est-à-dire en dehors du conflit de l'élan vital avec lui-même, avec sa propre chute. C'est à tous les points d'équilibre que cet élan composera avec cette pesanteur que se modèleront les formes du phénomène et le monisme idéaliste, tel qu'on l'a décrit, animé par la nécessité du mouvement de division de la pensée avec elle-même, s'accommoderait sans doute de cette image. Mais la réalité sera alors l'ensemble toujours grossissant, toujours se compliquant, des rapports de toute nature venant à se former entre cet élan et cette chute. L'intelligence, l'instinct, la torpeur végétative, moyens tour à tour de cette action, représenteront ici les modes d'une activité créatrice. Ce que chacun d'eux aura apporté d'ingéniosité et d'invention propre en vue de la fin à réaliser — ralentissement de la chute — entrera à titre d'élément essentiel dans la réalité du phénomène dont la pesanteur sera, elle aussi, un autre élément, non moins essentiel, une condition *sine*

qua non d'existence. Ni l'élan vital n'est la réalité, ni la chute de la matière, mais la réalité est engendrée au point de rencontre où le conflit s'engage entre cette force qui s'élève et ce poids qui retombe, elle est faite de tous les compromis qui se forment entre cet élan et cette chute et par lesquels cette chute est retardée; elle consiste expressément en l'action réciproque par laquelle les deux antagonistes s'opposent leur mutuelle impénétrabilité. Cette action retranchée, toute réalité aussi se dissipe. Si la matière, cette inversion de l'élan vital impose à l'élan vital la nécessité stratégique de la joindre dans l'espace, il faut donc admettre que — supprimées les conditions de la rencontre — il n'y aura plus ni conflit créateur de la réalité, ni réalité d'aucune sorte. Ce que M. Bergson considère comme ajouté, l'action utilitaire exercée par l'élan vital sur la matière, c'est la condition même de la production d'une réalité, ce qu'il tient pour une déformation c'est ce qui donne à la réalité une forme.

J'entends bien que M. Bergson juge utile, pour atteindre l'idée totale du réel, de dépasser l'intelligence. L'intelligence, dit-il, n'est que l'un des moyens employés par l'élan vital pour faire obstacle à la chute de la pesanteur : il en est d'autres, ne fût-ce que l'instinct. Une connaissance adéquate de la réalité totale n'existera que pour une intelligence capable de reconstituer les rythmes de l'instinct. A vrai dire il s'agit là pour l'intelligence d'une régression plutôt que d'un progrès et c'est d'ailleurs ce qu'accorde cette remarque de M. Bergson : « L'intelligence, dit-il, se résorbant dans son principe vivra à rebours sa propre genèse. » Il ne semble aucunement que cette régression soit impossible et sans doute faut-il penser d'autre part, qu'au point de vue d'une action utilitaire à exercer sur les choses, l'instinct peut être parfois plus efficace que l'intelligence, qu'il y a plus en ce sens dans l'instinct que dans l'intelligence. Que l'intuition soit un recours de l'activité mentale à l'instinct pour venir en aide à l'insuffisance de l'intelligence, que les développements de M. Bergson relatifs à cette manœuvre constituent une théorie très valable de l'intuition, c'est ce qui ne semble pas douteux. Mais avec cette manœuvre l'intelligence se reporte en deçà de l'instant de sa propre genèse. Elle laisse le champ libre à l'instinct afin de surprendre la façon dont il crée, confondu avec le mouvement

même de division de l'existence avec elle-même, les modes objectifs et subjectifs, où sous le double aspect de la qualité et de la sensation, la réalité se formulera et s'achèvera dans la connaissance. Elle lui fait recommencer en quelque sorte, sous son regard, le geste spontané de la création afin d'en saisir le secret à l'occasion de quelque relation particulière. Mais au cours de ce processus, l'intelligence seule est connaissance. L'instinct est tout action. Il s'identifie avec le geste créateur qui rend la connaissance possible et qui, suscitant à la fois les conditions sous lesquelles elle s'exerce et la matière à laquelle elle s'applique, lui est logiquement antérieur. « Il est, dit M. Bergson, de l'essence du raisonnement de nous enfermer dans le cercle du donné. Mais l'action brise le cercle [1]. » En effet, l'action est créatrice et quand M. Bergson citant en exemple l'action d'apprendre à nager, prône la supériorité, en vue de l'acquisition de ce pouvoir, de la pratique spontanée sur toute explication théorique. Il a raison, mais c'est une chose de nager et c'est une autre chose de connaître que l'on nage. L'action est créatrice, mais l'action est action, et de ce qu'elle est créatrice des conditions mêmes de la connaissance, elle n'est pas encore connaissance. Quand l'intelligence saisit, dans l'acte de connaissance, tel ou tel processus inventé par l'instinct, elle saisit donc, — et c'est ce qu'il faut ici retenir tout d'abord, — une activité essentiellement utilitaire qui n'a trait qu'à l'action, elle saisit cette même activité mais poussée au paroxysme qui se développe dans toutes les démarches par lesquelles l'intelligence elle-même, sous sa forme utilitaire, adapte un moyen à une fin. Sous cette forme, l'intelligence fait appel à l'espace et c'est ce qui, aux yeux de M. Bergson la rend suspecte. Or il n'apparaît pas que les processus institués par l'instinct se développent ailleurs que dans l'espace : c'est dans l'espace que l'intelligence les saisit avec tout le reste. Ce n'est donc pas en observant les procédés autres qu'intellectuels par lesquels l'élan vital combat la pesanteur, ce n'est pas en substituant une connaissance plus complète de ces procédés à une connaissance partielle, qu'il sera possible de rencontrer une réalité qui ne soit pas produite par une attitude intéressée et qui n'apparaisse pas parmi les perspectives de l'espace. Au contraire, ces

1. *L'Évolution créatrice*, Alcan, p. 210.

procédés n'ont trait uniquement qu'au conflit. L'intelligence seule s'élève au-dessus de ce souci exclusif, seule elle a le pouvoir en tant qu'elle est acte de connaissance pur, de retrancher des choses ce qui seul est essentiel dans l'action qu'exerce à leur égard une activité quelconque, la passion que cette activité apporte à les modifier et par où elle engendre, dans son conflit avec elles, dans le geste du corps à corps; une modalité nouvelle de la relation. L'intelligence seule est spéculative et réalise l'idéal que M. Bergson s'avise de rechercher hors d'elle.

Quant à l'instinct, poussant à la limite les caractères qui le distinguent de l'intelligence, le dépouillant de tout élément de connaissance, on y a vu une forme pure de l'action. Or l'action, ainsi idéalisée, ne dépasse pas, a-t-on dit, l'intelligence puisqu'elle l'exclut, mais elle la précède, elle prépare la matière à laquelle l'intelligence s'appliquera. Il ne semble pas que l'on puisse éviter de reconnaître dans le domaine métaphysique un primat de l'action, il ne semble pas que l'on puisse éviter de placer le spontané à l'origine de toute hypothèse sur l'existence. Les formes mêmes de la connaissance sont l'œuvre de cette création spontanée, elles sont elles-mêmes une dépendance de ce qu'en termes d'idéalisme, on a nommé le mouvement de division de la pensée avec elle-même. Elles nous sont imposées dans l'expérience par un processus arbitraire dont les modes, en vertu de leur antériorité, échappent à toutes les catégories de notre esprit. C'est précisément en raison de cette origine irrationnelle, que nous ne pouvons les déformer, que nous ne pouvons connaître en dehors des modalités de la connaissance. C'est à cette nécessité imposée par un empirisme métaphysique que M. Bergson tente de se soustraire quand il cherche à dépasser par l'action les formes de la connaissance, au lieu de conclure seulement à l'antériorité de l'action créant arbitrairement les formes et la matière de la connaissance. M. Bergson tient à juste titre le fait de l'existence pour un devenir, il y distingue avec raison l'action d'un développement que son caractère imprévisible identifie avec une création, mais, contraint par les exigences du point de vue moral dont il s'est fait le défenseur, il ne veut pas voir que, par ce fait même, l'existence échappe à tout moment à une connaissance intégrale et adéquate d'elle-même, il se refuse à voir, dans *l'inadéquat* la conséquence de la loi de corrélation qui conditionne

l'existence par la connaissance, la forme normale de la connaissance, le gage du mouvement sans terme de l'existence. A la connaissance dont instinctivement, scientifiquement, philosophiquement, nous faisons tous usage, M. Bergson fait au contraire un grief de ce qu'elle est inadéquate. Il tient pour une imperfection les conditions qui la rendent possible. « Nous projetons, dira-t-il, le temps dans l'espace [1], et par là nous saisissons dans l'immobile l'instable réalité, nous appliquons à la pure qualité les notions de multiplicité distincte, de nombre qui résultent d'un compromis entre le temps et l'espace et ainsi nous concevons la réalité qualitative autre qu'elle n'est. » « La science, énoncera-t-il encore, n'opère sur le temps et le mouvement qu'à la condition d'en éliminer d'abord l'élément essentiel et qualitatif, — du temps la durée, et du mouvement la mobilité [2]. » Il se plaint de ce que la connaissance n'opère que sur le devenu, sur le mort, de ce que nous ne nous représentons pas ce qui est, mais ce qui a été, de ce que nous prétendons, avec des repos juxtaposées, figurer le mouvement, et, avec ce qui est fait, reconstituer ce qui se fait. « La forme, déclare-t-il, n'est qu'un instantané pris sur une transition. Donc, ici encore, notre perception s'arrange pour solidifier en images discontinues la continuité fluide du réel [3]. »

Au delà ou plutôt en deçà de cette connaissance, qui a du moins pour elle de saisir effectivement des objets, M. Bergson, avec le thème de l'action dépassant l'intelligence, en imagine une autre. Il l'identifie avec l'action même qui précède et conditionne toute connaissance avec l'acte créateur qui engendre, dans le développement spontané du devenir, la matière et la possibilité, l'objet et le sujet de toute connaissance. Par cette identification du devenir avec le connaître, M. Bergson supprime les conditions du connaître et aboutit métaphysiquement à un réalisme de l'action analogue au réalisme de l'être conçu par Plotin. Le philosophe alexandrin exclut du concept de l'Être, comme de nature à en altérer la pureté, la connaissance que l'Être aurait de lui-même. M. Bergson n'a garde de décréter la même exclusion, mais il la réalise, en fait, d'une façon non moins catégorique, car s'il prétend bien conserver

1. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, F. Alcan, p. 77.
2. *Ibid.*, p. 87.
3. *L'Évolution créatrice*, F. Alcan, p. 327.

la connaissance, il rejette les conditions qui rendent la connaissance possible, comme impropres à saisir la réalité dans l'instant même de sa genèse et parce que, transposant le devenir en devenu, elles le donnent autre qu'il n'est, lui font subir une altération. Faute d'accepter cette altération et de distinguer en elle le fait même de la connaissance, M. Bergson condamne les moyens qui la réalisent. Prononçant cette sentence, c'est bien les conditions mêmes de la connaissance qu'il supprime : l'acte pur, privé de toute connaissance de soi, demeure seul, logiquement, dans le monde, qu'il conçoit. M. Bergson hypostasie l'action comme Plotin hypostasiait l'être.

*
* *

Telles sont les conclusions auxquelles aboutit la métaphysique de M. Bergson. Jusqu'ici toutefois on a déduit ces conséquences de la seule considération de la méthode proposée par le philosophe, appliquée à une image symbolique dont on peut supposer qu'elle trahissait peut-être ou grossissait sa pensée et la montrait plus vulnérable en apparence qu'elle ne le serait en réalité. Il convient donc de faire encore crédit à la thèse d'une réalité continue où elle s'exprime et de rechercher comment M. Bergson s'est appliqué, par des analyses directes et en dehors de toute image schématique, à éliminer de la représentation du réel l'idée de l'espace, sauf à se demander ensuite si, cette élimination opérée, la réalité substituée par le philosophe à celle qui implique l'espace, demeure encore concevable.

En retirant l'espace de notre représentation du réel, en ne le comptant plus au nombre des données immédiates de la conscience, c'est, a-t-on dit, l'homogène que M. Bergson se propose d'exorciser. C'est, en effet, parmi la substance indifférenciée de l'homogène que nous pouvons pratiquer, au moyen de la perception, ces séries de coupes instantanées qui nous mettent en possession de la réalité cinématographique sur laquelle nous raisonnons comme si elle était la réalité véritable, tandis qu'elle laisserait fuir pourtant, selon la thèse de M. Bergson, à travers ses mailles, si serrées que nous les imaginions, la substance fluide de cette réalité. Il y a plus dans un mouvement, remarque l'auteur de l'*Essai*, que la série des vues que nous prenons sur son trajet,

mais de ce que figurant ce trajet par une ligne immobile nous introduisons l'espace dans notre représentation, nous introduisons avec lui l'homogène et tous les inconvénients qu'il entraîne, nous nous condamnons à cette connaissance éternellement inadéquate à laquelle il s'agirait d'échapper, car la divisibilité à l'infini de la ligne que nous considérons nous interdit d'égaler jamais par le nombre de nos instantanés l'intégralité du mouvement figé sur cette ligne. La complaisance et la passivité de l'espace homogène nous permettront indéfiniment entre deux instantanés pris sur la ligne que nous considérons dans l'espace, d'en insérer un troisième, et une telle remarque nous laisse voir que la continuité du réel nous échappe à travers ce crible dont nous usons pour le recueillir.

Mais comment faire abstraction dans notre représentation des données de l'espace? En attribuant la réalité à l'idée du continu, en considérant l'idée du continu, non comme un moyen de représentation du réel pour la pensée, mais comme une propriété absolue de la réalité. L'analyse que l'on vient de rapporter supposait déjà ce point de vue. Elle impliquait déjà le réalisme du continu qui caractérise la philosophie de M. Bergson; elle supposait que la continuité existe indépendamment des faits de discontinuité qui la suscitent et nous permettent d'en former le concept. M. Bergson, toutefois, se rend compte qu'il n'est pas de représentation possible du pur continu qui serait l'indifférencié absolu. Comment donc introduira-t-il la différence dans la continuité sans recourir au discontinu? En ayant recours à la notion de l'hétérogène dont il demandera les éléments à la qualité dégagée préalablement des relations où elle entre avec l'espace.

C'est, on le sait, au moyen d'une analyse de l'idée d'intensité que le philosophe filtre tout d'abord la qualité et qu'il en retire les éléments qualitatifs, enveloppés d'espace, que notre représentation pratique y mêle. Nous ne mesurons l'intensité de nos sensations et par conséquent l'intensité des qualités qu'elles attribuent aux choses, nous n'y introduisons l'idée de grandeur, dira-t-il, que par la considération des objets extérieurs auxquels ces sensations sont liées. Lorsque nous disons d'une douleur qu'elle devient plus intense, c'est qu'en réalité, la sensation que nous éprouvons et qui n'intéressait d'abord qu'une partie restreinte du corps, en a envahi

une part plus considérable. C'est en fonction de cette grandeur accrue que nous concluons à un accroissement d'intensité. Or ce n'est là, remarque-t-il, qu'une représentation symbolique et une déduction fausse : on ne peut prendre une sensation pour la mesurer avec une autre, on ne peut rendre compte que l'une est plus grande que l'autre parce qu'elle contient l'autre, comme il arrive pour deux lignes ou deux surfaces. En réalité, il ne s'agit pas ici de différence d'intensité entre divers états d'une même sensation, il s'agit, selon M. Bergson, de sensations différentes, donnant naissance à des formes diverses de la qualité, selon qu'un plus ou moins grand nombre de parties du corps sont engagées dans la sensation. Par ce biais, le philosophe, pense atteindre une notion de la qualité dépouillée de toute relation avec l'espace; — à tort, semble-t-il bien, car si M. Bergson retire en effet la considération de l'espace du concept d'intensité appliqué à la qualité, c'est pour évaluer aussitôt la multiplicité de sensations diverses qu'il substitue à une multiplicité de degrés dans l'intensité d'une même sensation, en termes d'espace, en fonction de la plus en moins grande étendue des parties du corps intéressées à la sensation. Fermons les yeux pourtant sur cette difficulté et imaginons qu'avec l'idée de qualité M. Bergson soit en possession d'un élément indemne de tout mélange spatial. Va-t-il être encore possible d'introduire dans le continu, avec la qualité, la différenciation indispensable pour déterminer sa réalité sans recourir à l'espace? La différence est-elle psychologiquement possible hors de l'espace? On empruntera à une analyse de M. Bergson lui-même la méthode dialectique propre à trancher cette question.

L'analyse que l'on prendra ainsi pour modèle est celle qui a trait à la participation de l'idée d'espace à la formation de l'idée de nombre. « Si une somme, constate l'auteur de l'*Essai*, s'obtient par la comparaison successive de différents termes, encore faut-il que chacun de ces termes demeure lorsque l'on passe aux suivants et attende, pour ainsi dire, qu'on l'ajoute aux autres : comment attendrait-il s'il n'était qu'un instant de la durée? et où attendrait-il si nous ne le localisions dans l'espace[1]? » Bien que M. Bergson ait prévu que cette analyse pourrait être employée contre sa thèse, bien

1. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, F. Alcan, p. 60.

qu'il se soit appliqué à en émousser la pointe et à en restreindre les conséquences, il semble qu'elle conserve pourtant toute son efficacité pour l'usage que l'on se propose d'en faire ici. La réalité psychologique, telle que la conçoit M. Bergson, est formée d'une multiplicité de sensations qui se pénètrent les unes les autres, grossissent et se transforment par l'afflux continu d'un élément purement qualitatif : cet élément qualitatif constituerait la durée vraie par opposition au temps espace que nous figurons par une ligne sur laquelle s'inscrivent et demeurent les instants passés, sur laquelle s'ajoutent les instants qui viennent. Par son apport continu, cette durée purement qualitative différencierait la réalité psychologique d'avec elle-même, et la rendrait connaissable. Si toutefois la différence ainsi introduite est réelle, elle va me permettre de comparer entre eux les états divers de mon moi et comment ferai-je cette comparaison, si ce n'est en les situant tous sur un même plan autour de mon moi actuel, ou, en arrière de ce moi actuel, sur une ligne où ils s'échelonneront dans un *avant* et dans un *après* les uns par rapport aux autres ? Que je rétrécisse peu à peu le plan ou la ligne sur lesquels j'ai situé ces états différenciés et je restreins du même coup le champ des comparaisons possibles, j'appauvris d'autant la conscience de mon moi qui devient de moins en moins déterminée et dont le complet évanouissement va coïncider avec le moment où j'aurai supprimé tout espace où situer une représentation distincte de l'actuelle, en comparaison de laquelle cette représentation puisse se saisir sous le jour de sa différence avec une autre. Avec toute différenciation possible, disparaît toute représentation possible. A mesure que je retire l'espace de ma représentation, c'est comme si je retirais de mes poumons l'air respirable. L'actuel pur, privé de tout terme de comparaison, si effacé soit-il, avec le passé immédiat ou lointain, s'abolit dans la pure indétermination.

En retirant de la notion du temps pour constituer la notion de la durée tout apport de l'espace M. Bergson retire donc bien de cette notion l'homogène, mais il en retire aussi tout *avant* et tout *après* et en même temps que ces deux notions sur lesquelles s'appuie, entre lesquelles s'insère la notion du présent, il en retire aussi tout présent, tout contenu, toute réalité.

Tout l'effort dialectique de M. Bergson en vue d'atteindre, avec une réalité continue, une réalité qui implique pourtant connaissance

d'elle-même, se fonde sur une tentative de dissociation des concepts de l'homogène et du continu d'une part, de l'hétérogène et du discontinu d'autre part. Ayant distingué que l'homogène donne prise au conflit des antinomies dès que l'on spécule au delà de l'expérience phénoménale, il exile l'homogène et fait appel au continu, mais contraint d'introduire parmi la substance indéterminée du continu, un principe de différenciation afin d'y engendrer un état de connaissance, il invoque, au lieu d'un fait de discontinuité qui infligerait un démenti trop brutal à la notion de réalité continue, un fait d'hétérogénéité qui masque le démenti sous un terme moins étymologiquement antagoniste. Mais il arrive que l'hétérogène, sous peine de ne former aucune relation avec le continu, y introduit en réalité un fait de discontinuité et que montrant ainsi son identité avec le discontinu, il fait apparaître que le continu, auquel le philosophe s'était fié, n'est lui-même qu'un masque, que l'un des aspects de l'homogène.

C'est une illusion d'imaginer que l'idée de différence puisse être saisie d'une façon immédiate dans le seul fait de l'opposition entre elles de réalités distinctes et sans qu'il soit besoin d'aligner ces réalités sur un même plan. Ces réalités présentent toutes entre elles une propriété commune qui consiste en leur *percipi*, *dans le fait qu'elles existent pour une même pensée*. Si elles n'existaient pas pour une même pensée elle ne seraient pas différentes les unes des autres parce qu'elles n'existeraient pas les unes pour les autres? Il est donc impossible de faire abstraction de l'homogène dans la représentation du réel sans faire abstraction de la pensée elle-même et c'est pourquoi toutes les analyses de M. Bergson aboutissent à un réalisme de l'être imaginé hors de la connaissance de soi ou qu'elles éludent cette conséquence en réintégrant sous un faux nom, dans le représentation qu'elles évoquent, l'homogène qu'elles ont commencé par exiler sous son nom véritable. Or, les analyses de M. Bergson, du type de celle que l'on a imitée en dernier lieu, sont merveilleusement propres à démontrer que le nom véritable de l'homogène est espace.

De là vient la difficulté qu'éprouve M. Bergson — et dont il se plaint à différentes reprises — à traduire sa conception d'une réalité continue si ce n'est en termes impliquant l'espace et la discontinuité. Cette difficulté ne vient pas seulement, comme il le pense,

de ce que le langage a été constitué sous la contrainte des perspectives de l'espace, elle vient aussi de ce que l'espace n'a jamais été réellement exclu des représentations qu'il a formées, en sorte qu'il est amené fatalement à faire usage pour les décrire de notions et de termes spatiaux.

M. Bergson, en effet, a introduit l'espace dans sa dialectique avec le seul fait de sa dialectique, avec le fait de conscience indispensable pour la soutenir, car il n'est de fait de conscience que pour le moi, il n'est de détermination du moi qu'en fonction de la sensation, de sensation que pour un corps et de corps que dans l'espace. C'est du reste sous le bénéfice de cette condition, et parce que l'espace eut toujours part aux spéculations du philosophe, que ces spéculations furent possibles, y compris l'hypothèse par laquelle abstraction fut faite de l'espace. Une telle abstraction ne peut être faite, provisoirement et dans un but expérimental, que par un homme qui raisonne dans l'espace. Ainsi du savant qui peut bien faire le vide dans un appareil, à condition de respirer lui-même librement l'air ambiant. C'est du point de vue de l'expérimentateur que le psychologue fait aussi abstraction de l'espace pour raisonner avec plus de commodité sur des faits de conscience, indépendamment des conditions de leur production. Le psychologue peut faire cela parce qu'il sait qu'il opère, du point de vue du tout, sur une partie arbitrairement isolée et qui n'existe pas dans la réalité en dehors du tout. Mais le métaphysicien qui prétendrait universaliser l'expérience partielle et provisoire du psychologue évoquerait l'idée d'un savant qui affirmerait, à l'égard de la totalité de l'atmosphère, l'état de vide absolu qu'il aurait réalisé sous la cloche pneumatique, en demeurant lui-même dans l'atmosphère.

*
* *

Faut-il rappeler que les pages qui précèdent n'avaient pas pour objet d'exposer la philosophie de M. Bergson? Si l'on eût conçu ce dessein, on n'aurait pas failli à montrer comment, abstraction faite des directions générales qui l'orientent, qui traduisent une tendance très générale du souci humain et desquelles il semble qu'elle pourrait être aisément dissociée, elle est d'une extraordinaire fécondité en points de vue qui, transposés en vue d'autres fins, ont une

considérable importance philosophique. On aurait montré par exemple comment, dans *Matière et Mémoire*, une thèse, nominalement dualiste, se transforme, dès les premières pages de l'ouvrage, en une conception de pur monisme idéaliste et apporte à ce point de vue de précieuses contributions. On aurait montré avec insistance ce qu'on n'a pu que laisser entrevoir, soit la valeur et l'intérêt des expositions de M. Bergson en ce qui touche au mécanisme de cette connaissance cinématographique qu'il décrit, dans le but de la déprécier, avec une si heureuse minutie, de cette connnaissance cinématographique qui demeure pour nous l'unique forme de connaissance et dont les imperfections, selon l'optique de M. Bergson, sont à nos yeux des perfections. Mais telle n'était pas la tâche que l'on avait assumée. On a vu dans la philosophie de M. Bergson, à la suite du néo-criticisme et avec le pragmatisme anglo-américain, l'une des dernières grandes tentatives ayant pour but d'assigner pour critérium à la valeur des systèmes la mesure dans laquelle ils réussissent à construire l'existence sous le jour de l'évaluation morale. Fidèle au point de vue selon lequel on tient un tel souci pour la pierre d'achoppement de tout l'effort philosophique, on s'est proposé de faire voir qu'il en est ainsi dans le cas particulier de M. Bergson et il a semblé qu'une telle démonstration serait d'autant plus décisive que l'œuvre à propos de laquelle on l'entreprenait émanait d'un esprit plus ingénieux et plus remarquablement pourvu de qualités philosophiques.

Par comparaison avec le néo-criticisme où l'on pourrait voir un réalisme du discontinu fondé sur l'objectivité des thèses des antinomies, on a donné la conception métaphysique de M. Bergson pour un réalisme du continu fondé sur l'objectivité des antithèses. On pourrait la tenir aussi pour un réalisme de l'hétérogène puisque afin de déterminer le continu au moyen d'un fait de différenciation par où il devienne connaissable, M. Bergson a fait appel à la notion de l'hétérogène tenu pour une réalité objective et indépendante, abstraction faite de la relation qu'il soutient avec l'homogène dont la réalité était expressément niée. De quelque nom qu'on la désigne, il y faut voir toujours un réalisme et cette qualification à laquelle elle donne prise, sous un aspect double et contradictoire, suffit sous le jour de l'axiome idéaliste que l'on a pris pour critérium, à en montrer le caractère chimérique. Le réalisme, a-t-on signifié,

consiste à attribuer un en-soi à l'un ou à l'autre de deux termes analytiques qui ne s'animent que dans la relation synthétique où la pensée les oppose pour sculpter la forme des phénomènes. Le philosophe réaliste prend alors pour la réalité ce qui est un moyen partiel de la composition du réel. Une telle conception aboutit toujours à former une conception de l'existence à laquelle fait défaut la connaissance d'elle-même. Parce que l'antagonisme normal du continu et du discontinu, de l'homogène et de l'hétérogène, aboutit, avec une infaillible sûreté, à l'élaboration de la réalité phénoménale et refuse obstinément de former une autre réalité, M. Bergson, contraint par les exigences de la sensibilité morale, — qui veut que la réalité soit autre qu'elle n'est, — se voit tenu d'amputer cette réalité de l'un des éléments qui la conditionnent. C'est en vain, qu'il s'efforce alors, avec cette branche unique des ciseaux de la pensée, de découper des formes saisissables dans le tissu du réel. Il s'aperçoit de la vanité de son effort, il reprend en secret la branche abandonnée, lui donne un nom nouveau sous lequel il prétend masquer son identité, l'articule avec l'autre et rétablit de la sorte les conditions sous lesquelles la pensée saisit, à l'intersection du double geste où elle s'oppose à elle-même, la matière de ses improvisations : mais la réalité dont il réussit alors à découper les formes est de tous points semblable à la réalité phénoménale et l'artifice auquel M. Bergson a eu recours ne saurait nous faire illusion. Il dénonce seulement le principe ruineux qu'introduit, dans le domaine de la spéculation, la conception morale quand elle est prise pour la pierre angulaire de l'édifice métaphysique au lieu d'être tenue pour une dépendance et pour un moyen de la réalisation phénoménale.

JULES DE GAULTIER.

SUR

L'INVERSION DU TEMPS DANS LE RÊVE

L'idée de cette note m'a été inspirée par un tout petit fait personnel, un rêve fort court, qui a attiré de nouveau mon attention, et, en même temps, modifié légèrement mon opinion sur une catégorie bien connue de rêves, celle dont le célèbre cas dit de « Maury guillotiné » peut être considéré comme le type. Maury rêve de la Révolution française, il assiste à différents événements, passe devant le Tribunal révolutionnaire qui le condamne à mort; il monte sur l'échafaud, sent le couperet s'abattre sur son cou, est réveillé par le choc, et s'aperçoit alors, qu'en réalité, son ciel de lit vient de lui tomber sur la nuque. Dans une thèse due à mon inspiration[1], la valeur du récit a été longuement discutée : elle n'est guère qu'anecdotique, légendaire presque, mais, tel qu'il est présenté par Maury, ce rêve est le type, le schéma, pour ainsi dire, d'un très grand nombre d'autres : à ce titre, on peut le citer et s'en servir dans une discussion théorique. Pour expliquer les rêves correspondants à ce schéma, on admet généralement une énorme accélération de la pensée, permettant au rêve tout entier de se dérouler entre le moment précis du choc extérieur et le réveil proprement dit. Cette hypothèse a été critiquée dans la thèse susdite, et, si j'y fais allusion maintenant, c'est surtout pour dire que mon opinion sur ce point a toujours été s'affermissant. J'ai depuis, en effet, fait quelques rêves plus ou moins comparables à celui de Maury guillotiné : je m'en rappelle un, notamment, minutieusement noté sur l'heure même, et que je publierai certainement quelque jour : le bruit de mon réveille-matin vint y prendre, après une série d'événements compliqués, une place si bien faite exprès pour lui, semblait-

1. J. Tobolowska, *Étude sur les illusions du temps dans les rêves du sommeil normal*, Paris, Carré et Naud, 1900, in-8°, 112 p.

il, que j'aurais pu croire tout d'abord à une cohésion parfaite, à une étroite dépendance réciproque, au moins des derniers épisodes; mais cette dépendance, à la prendre pour réelle, ne pourrait être expliquée autrement qu'en supposant les épisodes en question amenés par le bruit extérieur, puisque la réciproque est évidemment impossible! En réalité, il y a là une fausse apparence : les perceptions réellement venues du dehors, sont rattachées aux événements antérieurs, grâce seulement au travail d'interprétation spontané et involontaire, qui, continuellement, tend à coordonner les éléments chaotiques du rêve; la perception finale n'est, ni l'effet des événements imaginaires survenus dans le rêve, puisque nous connaissons sa cause extérieure, matérielle, ni leur cause, comme l'ont supposé M. Paulhan [1] et nombre d'auteurs avant lui. — C'est pourtant sur cette seconde conception que je voudrais revenir.

Si on l'accepte, il ne suffit pas d'admettre l'accélération de la pensée : il faut admettre aussi que le choc extérieur n'a pas été senti au moment même où il s'est produit, que l'impression est demeurée inconsciente jusqu'à ce qu'ait surgi une occasion favorable au cours du rêve provoqué par elle; alors seulement, elle s'est manifestée, sous forme d'une illusion appropriée en quelque sorte aux circonstances. « De tels cas, dit M. Paulhan, éclairent vivement le mécanisme de la perception; on comprend que les faits ne peuvent être perçus qu'en prenant place dans des systèmes d'éléments psychiques. Si un système est attendu, c'est-à-dire si un système psychique auquel il s'adaptera est déjà en activité et n'attend que lui pour se compléter, la synthèse sera très rapide; sinon il sera obligé d'éveiller un phénomène approprié, la perception sera retardée d'une manière sensible, — bien qu'il ne s'agisse que de fractions de seconde, — et les phénomènes suscités pourront être perçus avant le phénomène qui les produit si, *logiquement*, celui-ci ne doit venir qu'après eux, si le système est ainsi plus cohérent » (p. 102-103).

A cette hypothèse ont été opposées des objections fort sérieuses, et je ne me serais pas cru obligé d'en reparler si le petit rêve auquel je faisais allusion en commençant ne m'incitait à adopter pour certains cas (fort peu nombreux, peut-être) une explication qui n'est certes pas celle de M. Paulhan, mais qui s'en rapproche par certains côtés.

1. Paulhan, *L'activité mentale et les éléments de l'esprit*, Paris, F. Alcan, 1889, in-8°.

Voici le fait :

J'étais au coin de mon feu, en compagnie d'une personne qui lisait à côté de moi : j'étais oisif depuis quelques minutes et le front penché vers le foyer ; la chaleur et la fatigue firent que je fermai les yeux et perdis un instant la notion du monde extérieur ; immédiatement, à ce qu'il me sembla, un petit chien blanc à poils ras sauta sur mes genoux ; je le vis sauter et je sentis ses griffes posées sur ma main nue, ainsi que le froid du dessous de sa patte molle et comme spongieuse ; cette sensation que je connais fort bien à l'état de veille pour l'avoir éprouvée deux ou trois fois, et qui m'est extrêmement désagréable, me réveilla en sursaut au moment où la personne assise à côté de moi posait par mégarde sur ma main le bout de ses doigts froids aux ongles un peu longs.

Si je me fie à mon appréciation immédiate seule, toute la durée de mon court sommeil a été remplie par ce rêve, c'est-à-dire qu'il a duré seulement le temps très court (moins d'une seconde, il me semble) nécessaire à un petit chien pour se dresser brusquement et poser ses pattes aux genoux d'un homme assis ; évidemment, je puis commettre une erreur relativement considérable sur cette durée, mais, étant donné les circonstances, le fait que je n'étais pas seul, le fait que mon coupe-papier est resté dans ma main alors qu'il serait certainement tombé s'il y avait eu résolution musculaire, j'ai la quasi-certitude de n'avoir pas dormi plus de dix secondes au maximum, et je ne crois pas m'avancer trop imprudemment en affirmant que la vision du chien n'a été précédée d'aucune autre hallucination. Quand même d'ailleurs je me tromperais du tout au tout, quand même le court épisode dont j'ai gardé le souvenir aurait été la terminaison d'un long rêve immédiatement oublié, on ne peut admettre, à moins de supposer une coïncidence bien peu vraisemblable, que la vision du chien soit apparue *par hasard*, juste au moment où la personne qui était à côté de moi allait poser sa main sur la mienne.

Le souvenir de mon rêve, tel qu'il m'est immédiatement apparu formait un tout indivisible, un bloc dans lequel aucun effort d'analyse ne m'a permis de déceler la moindre trace de soudure, et, en somme, il me paraît évident que l'épisode en question, dans sa totalité, a été amené par une sensation réelle de peau froide et

d'ongles; vais-je donc me voir acculé à accepter, à soutenir ce paradoxe que la perception finale aurait amené par association les images hallucinatoires (vue du chien sautant) qui l'ont précédée?

*
* *

Examinons ce qui se passe lorsque, à l'état de veille, nous sommes frappés par une perception violente, brusque et inattendue; il est un cas bien vulgaire et qui ne se présente que trop souvent : nous sommes à table et tranquillement en train de dîner, et tout à coup, à travers les portes fermées, nous entendons un grand fracas de vaisselle brisée; ce qui arrive alors, c'est qu'instantanément, nous nous représentons, avec plus ou moins de netteté, selon nos facultés de vision intérieure, la bonne chargée d'une pile d'assiettes, la pile s'inclinant par le haut, les assiettes dégringolant, les assiettes se brisant contre le sol avec ce lamentable bruit que nous venons d'entendre; ce bruit, nous l'entendons intérieurement à la fin du petit drame visuel, avec plus ou moins de netteté, selon nos facultés de vision intérieure.

Si le même événement survient durant le sommeil, on peut supposer que les choses se passeront ainsi : le bruit de la chute sera entendu, entendu immédiatement, sans qu'il y ait lieu de lui attribuer le retard opposé par M. Paulhan; la suite des images évoquées par association dans le même ordre qu'à l'état de veille aura le temps de se dérouler pendant le court instant qui s'écoulera avant le réveil parfait, seulement ce ne sera plus une série de représentations ordinaires, ce sera une série d'hallucinations : le dormeur, après avoir entendu le bruit, verra la bonne et verra l'accident, accident naturellement terminé par le bruit des assiettes fracassées entendu pour la seconde fois. Et c'est ainsi, je pense, que j'ai pu voir sauter le chien et sentir ensuite ses pattes : la perception désagréable qui a suivi le saut du chien n'était à proprement parler, ni la perception vraie, ni une illusion, mais une représentation, un souvenir hallucinatoire.

Quant à la perception vraie, primitive, qui a suscité tout le drame, n'a-t-elle pas été sentie? Si, mais elle a été oubliée presque aussitôt, d'une part par ce qu'elle ne se trouvait reliée à rien dans l'esprit, et d'autre part, parce qu'il était à peu près impossible de

ne pas la confondre, dans le souvenir total, avec la perception hallucinatoire; celle-ci domine tout parce qu'elle est solidement liée à un petit groupe hallucinatoire, logique, clair et bien vraisemblable. — En d'autres termes, comme rien ne ressemble tant à une perception réelle qu'une hallucination onirique, le petit drame visuel s'est trouvé encadré par deux perceptions tactiles identiques (ou à peu près); or, un souvenir n'est viable que s'il apparaît logique et suffisamment cohérent : il est illogique qu'une perception précède d'abord, puis suive une scène dont elle semble vraiment la conclusion naturelle; j'ai gardé le souvenir bien cohérent du petit chien sautant, puis appuyant ses pattes froides et griffues, la perception initiale de froid et de griffes s'est résorbée comme un corps étranger, elle a été à la fois oubliée, et confondue avec la perception finale qui se l'est, en quelque sorte, incorporée.

Dr Bernard-Leroy.

REVUE CRITIQUE

LE PLURALISME[1]

Plus encore que les précédents, ce nouveau livre de W. James est une philosophie de plein air, et une philosophie de la vie réelle. Il est tout à fait amusant à lire, ingénieux, imprévu, plein de digressions savoureuses sur les mœurs intellectuelles des philosophes, et de lumineux aperçus sur la psychologie de leurs doctrines. Avant tout, il n'est pas scolastique; il caricature avec bonne humeur ce professionalisme de certains universitaires allemands, qui se font un titre d'honneur d'être incompréhensibles, un devoir de ne rien penser avant d'avoir lu et répété d'abord tout ce qui a été dit sur la question, et qui déclarent que quiconque va droit aux faits et aux résultats, sans passer par le cérémonial des pseudo-problèmes traditionnels, doit être tenu pour un pauvre esprit, *oberflächlich und unwissenschaftlich*. Ce protocole et cet ésotérisme sont la mort de la philosophie. La vraie pensée, c'est l'intuition, celle des voyants et des poètes : « Où il n'y a pas de vision, les peuples périssent. Il n'y a guère de professeurs de philosophie qui aient des visions. Fechner en avait : et c'est pourquoi l'on peut le lire et le relire, en y trouvant à chaque nouvelle lecture une fraîche impression de réalité » (165).

La grande distinction philosophique est entre le *thick* et le *thin*, entre les doctrines qui ont de l'étoffe, de l'épaisseur, un contenu réel et celles qui n'en ont pas. « La scolastique avait du corps (*ran thick*); Hegel lui-même avait du corps : mais le transcendentalisme anglais et américain a toujours été mince. Si la philosophie est affaire de vision passionnée plus que de logique, — et pour ma part je suis convaincu que la logique ne fait jamais que justifier après coup ce qu'a montré la vision, — cette maigreur ne vient-elle pas de ce que chez les disciples la vision fait défaut, ou de ce que leurs sentiments, à côté de ceux de Fechner et de Hegel, sont un clair de lune à côté du soleil, un verre d'eau à côté d'un verre de vin ? » (176).

La métaphysique est une œuvre d'art, qui consiste à prendre et à

1. W. James, *A pluralistic Universe*. Conférences faites à Manchester College (*Hibbert Lectures*) sur *l'état actuel de la philosophie*. Un vol. in-8°, 405 p. Longmans, Green et C°, Londres, 1909.

rendre les choses « temperamentally » (135). Dans cet ouvrage, M. W. James peint trois tempéraments : celui de Hegel, celui de Fechner, celui de M. Bergson. Il en manifeste un quatrième : le sien.

Quant au thème de la discussion, chose peut-être secondaire, il est pris dans la question de l'un et du multiple qui occupait déjà quelques pages du *Pragmatisme*. Cette question a toujours été en grand honneur dans les universités de langue anglaise. Le moniste et le pluraliste y sont le whig et le tory de la métaphysique, quelque chose de classé et de typique comme ce que pouvaient être en France, vers le milieu du siècle dernier, le spiritualiste et le matérialiste. Le monde est-il une seule phrase où les lettres s'expliquent par les syllabes, les syllabes par les mots, les mots par le sens général de la pensée ? Est-il un ensemble quelque peu fortuit d'êtres primitivement distincts et disjoints, où ce qu'il y a d'ordre s'est introduit après coup, grâce peut-être aux frottements, à l'usure, à la disparition graduelle des parties qui d'abord interféraient ? La caractéristique du premier point de vue, qui est celui du rationalisme et du monisme, c'est d'expliquer les parties par le tout ; la caractéristique du second, empiriste et pluraliste, est d'expliquer le tout par les parties. Et ces deux thèmes opposés sont en effet, entre toutes les analogies variées dont on se sert pour penser philosophiquement [1], celles qui mettent le mieux en lumière les deux caractères intellectuels les plus radicaux. Sous cette opposition abstraite se cache en effet cette question très concrète, très émouvante, et particulièrement chère à l'esprit anglais : « Dieu est-il personnel? Et quels rapports pouvons-nous avoir avec lui »? On se souvient comment Stuart Mill, au début de sa *Philosophie de Hamilton*, dénonçait le problème religieux voilé par les termes d'Absolu et d'Infini dans la discussion entre son auteur et Cousin. Ce problème est toujours pendant. Bien que le nom de Dieu soit rarement prononcé dans ce livre de W. James, c'est avant tout de lui qu'il s'agit, et dès les premières pages il suffit d'un peu d'attention pour ne pas s'y méprendre : « La philosophie de l'Absolu, dit-il au commencement de la seconde conférence, si loin qu'on y pénètre et qu'on la pousse, nous laisse presque aussi extérieurs à l'être divin que le théisme dualiste. Je crois que l'empirisme radical, au contraire, attaché à l'existence individuelle (*the each-form* et faisant de Dieu seulement un de ces individus, est ce qui nous permet d'atteindre avec lui un degré supérieur d'intimité » (44). On verra, à la fin de ce compte rendu, à quel point ce programme a été rempli.

L'un des hommes qui ont le plus fait pour répandre le monisme panthéistique est Hegel. Comme le Corsaire de Byron « il a laissé un

1. « All philosophers have conceived of the whole world after the analogy of some particular feature of it... All follow one analogy or another, and all the analogies are with some one or other of the universe subdivisions » (8-10).

nom qui rappelle mille vices, et une seule vertu » (88). Les vices sont le verbalisme, la jonglerie des formules, l'absence de probité intellectuelle (*unscrupulousness*) qui consiste à changer le sens des mots, à les employer tantôt au sens large, tantôt au sens étroit, à transporter au genre le nom de l'espèce, à rester systématiquement dans le vague et l'ambiguïté. La vertu, c'était la vision du monde : un tout indivisible et rationnel, mais d'une rationalité mouvante, dont le mouvement est soumis à une logique spéciale, autre que celle dont nous usons d'ordinaire, et pourtant assimilable par notre pensée. Sans doute cette dialectique, telle que Hegel l'a présentée, a été rapidement mise au rebut, et ne compte plus aujourd'hui un seul défenseur, même parmi les hégéliens : ce n'est qu'un bouche-trou, le schème d'une vraie logique du devenir qui n'a jamais été constituée. On voit bien cette faiblesse quand on lit les disciples du maître : M. Haldane, M. Taylor, M. Joachim, M. Mac-Taggart. Ils sont tous d'une maigreur invraisemblable. Le principe de Hegel, ils le portent aux nues, ils le répètent et le varient à satiété : mais ils ne donnent jamais un exemple concret et précis de son application, et ils reconnaissent sans difficulté que celles qu'en a tentées Hegel ne tiennent pas debout. C'est qu'au fond cette soi-disant logique n'en était pas une. Hegel, par un fond inconscient de préjugés classiques, a toujours feint de mépriser l'expérience. En réalité, il en vivait. Son principe de synthèse antithétique, qui est un non-sens dans l'intellectuel et l'abstrait, est une grande vérité de pratique et d'observation. Le parfait épicurien est l'homme sobre par excellence; la vraie charité refuse l'aumône au mendiant; nous soignons les moutons pour les tuer, ou du moins pour les tondre; c'est en obéissant à la nature qu'on la gouverne; et dans l'ordre moral, on ne se réalise qu'en renonçant à soi-même. Hegel était donc un peintre inconscient de la vie réelle. Il n'a rien prouvé de l'existence ni de la nécessité de l'absolu. *Transposons* son système (Taine le disait déjà) : il nous éclairera sur notre représentation spontanée du monde, et sur le jeu des réactions, très peu logiques, par où se manifestent les êtres au milieu desquels nous agissons, et dont nous faisons partie.

Mais si nous rejetons cette idée de l'absolu, en conclurons-nous que le monde ne contient pas de conscience plus élevée que la nôtre? Notre aspiration persistante à une société divine, notre croyance instinctive à des présences supérieures compteront-elles pour rien? Ce serait absurde. Le Dieu du cœur, celui qui répond à notre besoin religieux, n'a rien à voir avec l'absolu des métaphysiciens. Et c'est ici que pour fortifier notre faible et routinière imagination, il vaut la peine de demander appui à la vision du monde qu'eut Fechner, « vision dont la richesse (*thickness*) fait un contraste si réconfortant avec l'aspect maigre, abstrait, indigent, râpé, avec l'air exténué et scolaire que présentent les spéculations de la plupart de nos philosophes absolutistes » (144).

Cette vision est celle d'un monde où tout est vivant, où tout a son âme; ce qu'il a appelé lui-même la *Tages ansicht* par opposition à la *Nacht ansicht* du mécanisme matérialiste. Éclairé par l'analogie, il voit le monde entier parent de l'homme, et fait comme lui. Tout est plein d'esprits. De Dieu à l'homme, et au-dessous de l'homme s'étend une immense hiérarchie de puissances spirituelles. Chaque corps céleste est un vivant. L'âme de la Terre sent et pense sans avoir besoin d'un système nerveux; et de même, à l'autre extrémité, celle des plantes. Ces âmes sont immortelles : après la mort, elles se combinent en synthèses supérieures, comme nos propres sensations, devenues images, se survivent et se combinent dans notre pensée. Ainsi s'élève au sommet des choses un esprit unique, qui enveloppe toute la multiplicité des esprits élémentaires. Royce et Fechner s'accordent là-dessus, sans doute : mais combien le visionnaire qui nous décrit tous les détails de cette fusion et de cette organisation spirituelle ne se montre-t-il pas supérieur au rationaliste qui s'en tient maigrement à l'affirmation abstraite de cette unité!

Cette combinaison des consciences (*compounding of consciousness*) est selon M. W. James le grand problème de la métaphysique contemporaine. Lui-même s'accuse de l'avoir mal résolu dans ses *Principes de psychologie*. On se souvient qu'il y rejetait avec éclat la théorie du *mind-dust*, de l'atomisme psychologique, qui admet pour les états de conscience une double forme d'existence, l'une isolée, en eux-mêmes, séparée du moi total, l'autre agrégée à ce moi, qu'ils formeraient par leur combinaison. Car, disait-il (et cette argumentation est restée classique) une chose ne peut pas être à la fois elle-même et autre chose qu'elle-même : ainsi les états de conscience, n'existant qu'en tant qu'ils sont connus, ne peuvent pas être à la fois ce qu'ils sont en eux-mêmes en tant qu' « états élémentaires », comme serait le sentiment d'un choc nerveux simple, et ce qu'ils sont dans la représentation totale, par exemple ce même élément de conscience en tant que fondu dans la représentation toute différente du rouge ou du bleu. On se trouvait donc, si l'on voulait soutenir encore la thèse de la composition mentale, en présence du « trilemme » suivant : ou bien admettre des âmes, substances inconnues qui auraient pour fonction de connaître les états de conscience simples et, par cette connaissance, de les transformer; cette solution ne vaut rien : une âme ainsi conçue n'est qu'un mot; — ou bien abandonner complètement la logique intellectualiste, au moins dans ce domaine; — ou enfin déclarer que la vie est logiquement irrationnelle [1] (208).

1. Je ne vois pas bien en quoi diffèrent ces deux dernières thèses, à moins qu'on n'entende déclarer par la seconde que la vie *n'existe pas*, qu'elle n'est qu'une pure illusion. Car dire, au sens le plus naturel du mot, que le monde est irrationnel, n'est-ce pas dire simplement que notre logique ne s'y applique pas? L'auteur lui-même, page 212, commentant cet abandon de la logique, l'explique ainsi : « Reality, life, experience, concreteness, immediacy, exceeds our logic,

M. W. James prend son parti, et déclare qu'à son avis il faut « abandonner la logique, franchement, carrément, et irrévocablement » (212).

Mais entendons-le bien. Les disciples et les « utiliseurs » en concluront naturellement qu'il faut mépriser la logique en toutes matières, même dans celle où elle n'a d'autre défaut que d'être une gêne pour l'ignorance, la passion ou la mauvaise foi. Quant à lui, ce n'est pas ainsi qu'il le prend.

Ce qu'il abandonne est d'abord ce verbalisme de la sophistique grecque, où les professionnels de la philosophie affectent de trouver de la profondeur, et qui consiste à se demander anxieusement, avec M. Bradley comment le sucre peut être doux, puisque la « logique de l'identité » exige que le sucre soit sucre et que le doux soit doux (220). — En outre, et surtout, c'est la prétention de se servir de la logique pour connaître théoriquement la nature essentielle de la réalité (*to make us theoretically acquainted with the essential nature of reality*) (212). La logique garde toute sa valeur dans la vie humaine ; elle n'est exclue que de l'ontologie. Grave décision, sans doute, si l'on est dans l'état d'esprit d'un Descartes, et plus encore si l'on s'efforce, comme beaucoup d'hégéliens d'Angleterre ou des États-Unis, à construire une métaphysique de l'absolu au profit du sentiment religieux. Mais en France, où ce genre d'apologétique n'est guère florissant, une pareille déclaration ne fera crier ni au scandale, ni même au paradoxe.

C'est précisément, raconte W. James, l'exemple de Bergson qui l'a décidé à franchir le pas, et à rompre avec l'intellectualisme métaphysique. Aussi lui consacre-t-il le dernier de ses trois grands portraits philosophiques. Le modèle est trop connu de nous pour que j'y insiste longuement. Les principaux traits en sont, d'abord, le merveilleux talent d'écrivain de Bergson, le naturel et la vivacité de sa philosophie « où rien n'est défraîchi ni d'occasion », qui va droit aux choses, et qui contraste si délicieusement avec ce rabâchage scolaire où des professeurs « à l'esprit poudreux » discutent indéfiniment ce que leurs précurseurs ont pensé (James apprécie toutes ces qualités en homme qui s'y connaît[1]); puis la critique de la notion scientifique et

overflows and surrounds it. » — C'est pour ma part la solution qu'il me semble inévitable d'adopter, en ajoutant toutefois une distinction que ne fait pas M. W. James et qui me paraît capitale : le monde est irrationnel non dans son devenir (car en ce cas le raisonnement ne serait plus d'aucune application, et la science ne pourrait se constituer), mais, dans son fait; autrement dit, la logique ne saurait jamais rendre compte adéquatement d'une réalité existante, prise à quelque moment déterminé du temps; mais elle est au contraire l'instrument par excellence pour prévoir ce qui arrivera, les « illogismes » qui constituent la réalité présente étant donnés.

D'ailleurs, je m'excuse d'avance si je trahis sur quelque point, le chapitre de M. W. James analysé ci-dessus. Lui-même nous avertit qu'il y traite à vol d'oiseau des questions qui auraient besoin d'être disséquées avec une pointe d'aiguille, et je ne suis pas sûr d'avoir toujours exactement saisi sa pensée.

1. Je ne puis m'empêcher de citer ici une de ses phrases qui mériterait d'être

abstraite du temps, opposée à la durée vécue ou sentie; l'extension de cette critique à tout le système de nos concepts abstraits, qui rompent en fragments isolés la réalité fluente et continue de la perception; l'illusion de la philosophie, qui a voulu faire de ces fleurs coupées et sèches le type idéal et la quintessence secrète des choses, qui a considéré l'immuable comme supérieur au changeant; enfin la détermination du rôle de l'intelligence et de la logique, dont la seule fonction n'est pas de connaître spéculativement, mais de diriger notre action en tant qu'elle s'applique aux objets spatiaux, et particulièrement aux corps solides[1]. — Au reste, James n'a pas la prétention, et il le répète à plusieurs reprises, d'exposer intégralement les idées de Bergson; il veut seulement recueillir chez lui ce qui peut affranchir l'esprit de la superstition du concept, le ramener à prendre pour réel ce qui est immédiatement perçu, et mettre la conscience en repos devant ces énigmes verbales que résout la vie journalière : « Comment le multiple peut-il être un? Comment les choses peuvent-elles agir l'une sur l'autre? Comment peuvent-elles être distinctes, et pourtant communiquer? » Le problème qui lui a fait appeler Bergson à la rescousse, c'était, on s'en souvient, celui de la composition des consciences. Comment une *même* sensation, qui n'est qu'en tant qu'elle est sentie, peut-elle tantôt exister séparément, tantôt s'unir à d'autres sensations pour former des groupes psychologiques supérieurs? Et de même, comment nos âmes peuvent-elles s'unir à une âme supérieure sans s'y perdre? — La solution est la même dans ce cas que dans le précédent : l'expérience nous montre que la première série de ces prétendues contradictions est purement fictive : nous sommes donc autorisés à penser qu'il en est de même de la seconde; et nous ne nous torturerons plus l'esprit à en chercher la solution.

Il faut donc restaurer l'empirisme et le respect de la sensation. Et pour cela il faut en sentir toute la richesse souvent méconnue : tel est

gravée sur le mur de toute salle où l'on enseigne la philosophie : « Les manières violemment originales de voir les choses ne sont pas rares : le rare est qu'à cette grande originalité de vision s'ajoute une égale lucidité, et une possession peu commune de tous les procédés classiques d'exposition » (226).

1. M. W. James refuse de dire avec M. Bergson que la logique et l'intelligence n'ont pas de valeur théorique; elles n'ont pas, dit-il, de valeur *spéculative*, au sens où la plupart des philosophes aspirent à connaître le fond, l'intérieur des choses; mais elles ont pour objet propre ce genre de connaissance — très légitimement encore appelé connaissance — qui concerne les objets tels qu'ils apparaissent en superficie dans l'espace et dans le temps, ainsi que les lois de la nature physique (249-250). — Ce changement de terminologie, qui me paraît aller contre certaines idées de M. Bergson, notamment contre son perceptionisme, est très légitime et même nécessaire chez un pragmatiste, pour qui la connaissance n'est rien de plus qu'un moment de l'action. Mais alors il y a lieu de se demander si le pragmatisme autorise davantage à considérer la connaissance de l'intérieur des choses, par voie de sympathie, comme une connaissance *spéculative* pure. (Voyez toute la note 1 du chapitre VI à la fin du volume.)

l'objet de *l'empirisme radical*. L'illusion de Kant, de Green, et de la plupart des rationalistes a été de croire que seul l'entendement pouvait *relier* les sensations, et que par elles-mêmes, elles étaient des atomes sans rapport réciproque. Mais en fait « temps, espace, différence, ressemblance, changement, rapport, cause, etc., sont des éléments du flux de nos sensations, exactement au même titre que les termes entre lesquels ils établissent des relations; et il en est de même des séparations et des disjonctions » (279-280). Le *passage* d'un état à un autre est même la forme essentielle de notre expérience. Le *fait* fondamental est que ceci devient cela, qu'une chose en produit une autre ou se l'agrège; leurs noms seuls en font des entités finies et séparées.

Dès lors, plus de difficultés : on peut croire à des esprits supérieurs, avec lesquels le nôtre communique tout en s'en distinguant. La méthode pour les atteindre, c'est l'expérience et l'analogie : la naïveté de Fechner était dans le vrai contre le professionalisme érudit de Hegel, de Bradley et de Royce. On peut admettre la valeur réelle des « expériences religieuses » qui nous révèlent en nous (et hors de nous en même temps) des sources imprévues de savoir, de force, de vie, au moment même où notre individualité consciente se trouve réduite aux dernières extrémités, et tombe dans le désespoir. Ceux qui les ont éprouvées « *savent*, et cela leur suffit, que nous habitons au milieu d'un entourage spirituel invisible d'où l'aide nous vient, que notre âme est mystérieusement une avec une âme plus vaste dont nous sommes les instruments » (308). Cette âme, rien ne nous force à la croire infinie, parfaite, et à nous charger de toutes les difficultés que cette croyance enveloppe. L'hypothèse la plus naturelle, la plus probable, c'est d'admettre « qu'il y a un Dieu, mais fini, soit en pouvoir, soit en savoir, soit en l'un et l'autre » (311). Ainsi M. W. James, après son voyage circulaire autour de la philosophie, revient à la solution que proposait déjà Stuart Mill, au nom de cette logique intellectualiste qui n'admet pas d'attributs contradictoires. Mais il n'en fait plus une *solution*, un point d'arrêt : il y voit au contraire un point de départ pour des recherches et des expériences spirituelles, grâce auxquelles « l'empirisme, jusqu'ici opposé à la foi par un étrange malentendu, inaugurera, par son association avec elle, une ère nouvelle pour la religion et la philosophie » (314). — On se souvient peut-être que F. C. S. Schiller, dans ses *Studies on Humanism*, proposait déjà le même traité d'alliance, et raillait l'erreur des hommes d'Église qui avaient été chercher maladroitement l'hégélianisme en Allemagne, comme antidote de la libre pensée. — Un monde d'esprits, tous limités, un Dieu, des milices célestes hiérarchisées en une foule d'âmes distinctes et cependant capables de communiquer; des fins communes en vue desquelles les esprits supérieurs nous aident, et reçoivent en retour quelque chose de nous; une durée et un devenir réels, dans lesquels s'accomplit une œuvre, tel est le thème d'études que cette

doctrine offre à la pensée moderne. A cet absolu, scolastique, sans vie qui n'avait au fond d'autre raison d'être que de satisfaire maigrement un besoin religieux indestructible, l'empirisme pluraliste substitue un monde divin, florissant, concret, personnel, fait à notre image, en rapport avec nous comme nous le sommes nous-mêmes avec les différentes parties de notre moi, et qui ouvre à nos désirs les plus hauts de merveilleux espoirs de réalisation.

Que répondre à ces ouvertures? A qui ne nous demande que d'observer, et s'il se peut, d'expérimenter, nous ne pouvons opposer *a priori* aucune fin de non-recevoir. Tout au plus les hommes engagés déjà dans quelques études particulières, dont ils espèrent bientôt recueillir le fruit, pourront-ils objecter qu'il faut bien sérier les expériences, et qu'en ce qui les concerne, ils remettent à plus tard celles dont la fécondité leur paraît moins certaine. Mais ce que tout le monde éprouvera en lisant ce livre — à part les philosophes abscons ou scolaires qui affecteront de le dédaigner — c'est la sympathie que provoque une pensée fraîche, concrète et toujours actuelle, le soulagement de philosopher pendant quelques heures hors des abstractions et de la dialectique coutumières, dont on ne sait jamais si elles paieront l'effort malsain qu'on fait pour les suivre.

Combien nous en avons lu, de ces ouvrages conceptuels — qui ne sont pas tous en allemand — où les faits réels disparaissent sous les termes généraux, où l'on vit au milieu d'une mythologie d'êtres fictifs qui se combattent, se combinent, se coordonnent et bourdonnent comme s'ils étaient autant d'êtres travaillant pour leur propre compte! Je pourrais citer tel livre récent, écrit dans la même langue qu'*A pluralistic universe*, et dont l'auteur n'est pas le premier venu : traitant des questions de morale et de psychologie les plus concrètes qui soient, il se fait un point d'honneur de manœuvrer devant nous pendant quatre cents pages les classifications, les distinctions et les abstractions, et ne donne pas dix fois dans tout l'ouvrage la pièce d'or d'un bon exemple en échange de tout le papier-monnaie et de toute la comptabilité qu'il fait défiler sous nos yeux. Et quand on lit des articles contemporains où l'irréalité du temps se démontre par le caractère contradictoire de la durée, et ce caractère contradictoire par cette raison qu'un événement est à la fois passé (pour ceux qui le suivent) et futur (pour ceux qui le précèdent), comment n'être pas reconnaissant à ceux qui proclament, même avec un peu d'intempérance, le droit de ne pas baisser pavillon devant la « logique de l'identité »? Autant le pragmatisme est chose injustifiée et déplaisante quand il n'est qu'un tour d'escrime philosophique par lequel on fait place nette soit pour l'anarchisme, soit pour une foi préconçue, autant il est sain et rafraîchissant quand ce qu'il persécute, sous le nom peut-être mal choisi d'intellectualisme, est cette dialectique professionnelle qui néglige l'observation et la description des faits concrets pour l'analyse de leurs « idées », et qui fait du philosophe un virtuose de

l'art ennuyeux[1]. Il arrive sans doute que dans la bataille M. W. James emploie quelques arguments dont la valeur est médiocre. Peut-être aussi, malgré les réserves très notables sur lesquelles j'ai insisté au cours de cet article, maltraite-t-il quelquefois, par-dessus les abus de l'entendement, quelques exigences légitimes de la raison. L'ancien collaborateur de la *Critique philosophique* garde un tendre pour le libre arbitre absolu, celui dont Renouvier a donné la formule audacieuse; et je crois bien qu'il restera toujours enclin à ne rien laisser au jugement de ce qu'on peut sans invraisemblance accorder à la volonté. Mais toutes les querelles qu'on peut lui chercher de ce chef me paraissent peu de chose au prix de ce beau massacre d'abstractions imprécises, de principes équivoques et de prétendues impossibilités logiques. On dira sans doute qu'il a fait remonter assez imprudemment la philosophie de la Terre au Ciel. Peut-être. Mais du moins la fait-il sortir de cette cave où Descartes voulait déjà porter de la lumière, et dans laquelle les clairvoyants (je laisse de côté les voyants) se trouvent mis sur le même pied que les aveugles.

André Lalande.

1. Voir Pragmatisme et pragmaticisme, dans la *Revue philosophique* de février 1906.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Théorie de la connaissance.

George Fonsegrive. — Essais sur la connaissance. Paris, Lecoffre, 1909, 271 p. in-12.

Réunion de quatre articles (L'inconnaissable dans la philosophie moderne. — Généralisation et induction. — Le Kantisme et la pensée contemporaine. — Certitude et vérité) réédités par l'auteur « pour montrer au public la vraie figure de son âme ».

La première étude, la plus ancienne, est aussi la moins importante; nous n'en relèverons que cette phrase, qui donne déjà une indication sur l'attitude de l'auteur : « Le dogmatisme (à l'inverse du positivisme et du criticisme) ne peut admettre que l'irrationnel et le méchant soient les maîtres de l'univers » (p. 26).

L'étude sur le kantisme, historique et critique, sert en quelque sorte de préparation à la doctrine personnelle de l'auteur. « Personne, ou autant dire, ne fait plus siennes toutes les propositions dont Kant avait fait les bases de tout son système (p. 110). « Ce qui a traversé la philosophie kantienne et qui a subsisté après la faillite du kantisme, c'est la relativité de la pensée, c'est la réintégration des droits du mystère, c'est la subordination de l'intelligence à des fins plus hautes, et c'est enfin la tendance critique, le besoin qu'éprouve la raison de n'admettre que ce qui est non pas absolument intelligible mais raisonnable, les exigences intérieures qui obligent la conscience à ne se soumettre qu'à ce qu'elle reconnaît comme obligatoire » (p. 125-126). La méthode qui est au fond de cet esprit critique « n'est pas kantienne, elle est humaine, elle est aristotélique, elle est chrétienne » (p. 128). « Le kantisme est mort, l'esprit de la relativité critique demeure vivant et l'aristotélisme demeure possible » (p. 130).

Dans l'article sur la généralisation, après un exposé de la conception scolastique et néo-scolastique (Piat, Peillaube, Gardair) de la généralisation, l'auteur indique l'opposition entre les doctrines « aristotélicienne » et « modernes ». « Pour les modernes l'idée générale est le résultat d'un discours mental où la comparaison joue le principal rôle;... l'idée générale a besoin, pour être formée, de la considération de plusieurs objets; c'est de l'extension que la compréhension est tirée. Le concept complexe abstrait n'est pas antérieur, mais posté-

rieur à la généralisation, tout au plus contemporain. La généralisation proprement dite ne porte d'ailleurs que sur le passé; pour que l'idée générale embrasse aussi l'avenir, une nouvelle opération paraît nécessaire, et c'est en cela que consiste l'induction » (p. 41). Au contraire, Aristote et ceux qui suivent sa philosophie « pensent que l'abstraction constitutive de la compréhension du concept est antérieure à la réflexion qui découvre l'extension universelle dont ce concept est susceptible. Ils regardent donc la comparaison comme inutile à la formation du concept; ils estiment que le concept est formé immédiatement et par conséquent est le fruit d'une intuition. D'autre part le concept ainsi formé embrasse aussi bien l'avenir que le passé et l'induction ne paraît pas différer de la généralisation » (p. 42). La généralisation et l'induction sont identiques, avec cette seule différence que « la généralisation s'applique aux rapports entre qualités (simultanées) et a pour objet les êtres, leurs espèces, leurs genres, (alors que) l'induction s'applique aux rapports entre phénomènes (successifs) et a pour objet les lois » (p. 65). L'essence de la généralisation et de l'induction consiste à constituer l'extension du concept, à attribuer sa compréhension à l'universalité des êtres de même espèce. Cette extension se fait d'après le principe : *Nota notae est etiam nota rei ipsius*, et ce n'est qu'une déduction, puisque c'est sur ce principe qu'est fondée la première figure du syllogisme. En résumé, « deux abstrations intuitives, et entre les deux une période déductive, voilà ce que contient l'induction » (p. 72).

L'article *Certitude et vérité* expose en détail la conception de l'auteur. Bien que le réel ait une antériorité logique sur le vrai, le réel et le vrai se conditionnent réciproquement (p. 135-137). Les difficultés de la question de la vérité et de la certitude viennent de ce qu'on a trop séparé l'un de l'autre le sujet et l'objet. « Si la critique kantienne me paraît aisément victorieuse de toute métaphysique qui prétend partir des lois innées et *a priori* de la pensée, il me paraît en être tout autrement quand la critique trouve en face d'elle une métaphysique dont les principes ne se donnent ni pour innés ni pour de simples *a priori*... On voit par là que la doctrine d'Aristote, celle de l'École, qui n'admettent aucune sorte d'*a priori* ni aucune idée innée, sont précisément celles qui ont dans leur contexture même de quoi résister efficacement à la doctrine de Kant » (p. 204-205). Par opposition à la dichotomie des connaissances en *a priori* et *a posteriori*, « les péripatéticiens et à leur suite à peu près toute l'École admettent qu'entre (ces deux sortes de connaissance)... il peut y avoir des jugements nécessaires et universels que l'expérience, en tant que simple collection ou amas de faits sensibles, toujours particuliers ou contingents, ne peut expliquer, mais que l'esprit peut bien découvrir dans l'expérience sans cependant les porter en lui préformés » (p. 206). Le « pour penser il faut être » de Descartes « est une formule du principe de substance découvert par l'analyse d'un fait, trouvé par conséquent

dans l'expérience. Pour trouver une analyse correspondante aboutissant au principe de causalité, il faut descendre jusqu'à M. de Biran » (p. 207). « Hume et Kant, en soutenant le caractère synthétique du principe de causalité, sont d'accord avec la formule scolastique : *omne motum ab alio movetur* » (p. 209).

Reprenant la théorie biranienne et rappelant les idées développées par lui-même dans son livre sur *La causalité efficiente*, l'auteur prend sur le vif en lui-même, sur l'exemple de l'écriture, « le fait de causalité : l'effet, série successive, la cause hors série et leur rapport » (p. 212). « Conformément aux vues profondes de l'aristotélisme, la métaphysique a un autre objet que la physique, mais sa méthode n'est pas autre : ici comme là, c'est toujours dans l'expérience que la raison découvre les lois. Il n'y a pas d'innéité de la pensée..., il y a innéité de l'être à lui-même et la pensée ne fait que constater l'être. Nous pensons parce que nous sommes et nous ne paraissons pas être uniquement parce que nous pensons. Le *prius est esse quam esse tale* de la scolastique est identique au *pour penser il faut être* de Descartes. Nous sentons, nous éprouvons directement en nous-mêmes le conditionnement de la pensée par l'être, et c'est là le fondement inébranlable de toute métaphysique » (p. 214). « Dès que les principes... ont, en sentant sous eux le sol ferme de l'expérience, pris comme conscience de leur valeur, tous les fantômes du criticisme sont exorcisés » (p. 215).

L'auteur applique ensuite ces principes à la connaissance de l'âme (§ 11), des objets corporels (§ 12), des autres hommes (§ 13). En ce qui concerne ceux-ci, à l'inverse des corps bruts, « nous pouvons ici appliquer, sans aucune crainte de nous tromper, le principe d'assimilation : *Agens agit simile sibi*, car c'est de l'observation de notre propre pensée que nous avons tiré ce corollaire de loi de causalité » (p. 234). « Nous ne savons donc pas seulement qu'il y a d'autres hommes, nous savons aussi ce qu'ils sont, ce qu'ils pensent et ce qu'ils font. Non pas sans doute d'une façon adéquate, mais d'une façon certaine et véritablement objective. Notre certitude atteint donc ici encore et plus profondément que quand il s'agissait des corps bruts, à la vérité » (p. 236). Le § 14 examine la question de Dieu. « Dieu n'est-il qu'une abstraction de notre pensée, la forme idéale et suprême du monde, ou bien Dieu est-il? Le divin est certain, Dieu est-il vrai? » (p. 237). Paralogisme de la preuve ontologique sous toutes ses formes. Insuffisance de l'appel à l'expérience intérieure. « Si l'on peut, comme je le crois, se servir de ces sortes de constatations pour arriver jusqu'à Dieu, il est impossible de dire qu'on y atteint directement l'être même de Dieu » (p. 238). Ce dépassement est permis par l'argumentation cosmologique, en vertu de la portée ontologique du principe de causalité, qui a permis déjà d'affirmer l'existence d'êtres corporels et des autres hommes (p. 238-239). Dans tous ces cas, si nous arrivons à une « certitude qui s'est trouvée être le signe même

de la vérité », c'est « par la docilité de notre pensée à ce qui en elle paraissait tout à fait indépendant de nous, s'imposait à nous.... Et ainsi ce n'est pas, comme l'a soutenu le néo-criticisme, notre volonté qui en nous crée la vérité, nous ne faisons pas la vérité : elle se produit en nous, notre volonté n'entre pas comme facteur dans sa production, mais cependant notre volonté, durant les opérations de l'intelligence, ne reste pas inactive... : en s'opposant à la poussée subjective des erreurs, (elle) garde à la vérité le champ libre pour se produire et en conserve intacte la pureté » (p. 240-241). — Application de cette même théorie de « l'ascendant intellectuel » à la détermination des attributs de Dieu, en particulier des attributs moraux. « Ce qui permet à l'École de... sauvegarder les droits du mystère sans abdiquer ceux de la raison, c'est la théorie de l'éminence des causes » (p. 246). Dieu « est non pas l'inconnaissable, mais l'innommable et l'ineffable » (p. 249). L'expérience de ces cas de souvenir « où, cherchant un nom que nous ne pouvons pas retrouver, nous écartons tous ceux qui nous viennent à l'esprit et qui ne sont pas ce nom », montre « qu'on peut en quelque sorte savoir sans savoir et avoir quelque représentation obscure de ce qui paraît irreprésenté » (p. 250).

Pour conclure, « toute connaissance est relative. Et l'École le reconnaissait explicitement quand elle disait : *Perceptum est in percipiente per modum percipientis.* Nous ne connaissons aucune chose telle qu'elle est en soi, car alors notre connaissance serait cette chose même et ne serait plus notre connaissance. Mais il s'en faut bien que la thèse de la relativité de la connaissance ou, si l'on veut l'appeler ainsi, le *relativisme*, soit la négation de toute vérité dans la connaissance, c'est-à-dire le *subjectivisme.* Car si notre connaissance est relative à nous, il faut aussi reconnaître qu'elle est relative à son objet et qu'elle lui correspond. L'être n'est pas le connaître, mais il n'y a connaître que par correspondance avec l'être. Et c'est en cette correspondance, de quelque façon qu'elle s'établisse et quels qu'en soient les modes intimes, que réside la vérité. Notre connaissance nous signifie le réel et est pour nous l'équivalent du réel même. Et en ce sens seulement, l'adage des vieux scolastiques reprend toute sa valeur : *Veritas est adæquatio rei et intellectus*, la connaissance intellectuelle est l'équivalent exact — *adæquatio* — de la chose elle-même, elle remplace la chose, nous permet de conduire dans notre esprit nos pensées et dans le monde réel, en suite de nos pensées, nos actions de telle façon que rien ne vienne les contredire, les contrecarrer ou les démentir. C'est une sorte de papier-monnaie qui n'est pas l'argent même, mais qui lui équivaut, parce que sa valeur, fondée sur les raisons, les lois et l'ordre des choses ne sera jamais démentie. Et elle ne sera pas plus démentie dans l'ordre de la spéculation que dans l'ordre de l'action. C'est là ce qui distingue cette théorie de la vérité de nos connaissances de celle que l'on a, en ces temps derniers, appelée le pragmatisme » (p. 263-264).

L'importance des questions soulevées par l'auteur nous justifiera peut-être d'ajouter à ce résumé objectif une critique un peu détaillée. Il serait intéressant de tirer du livre des indications sur la psychologie intellectuelle de l'auteur, qui nous semble pouvoir se résumer en deux traits : c'est un apologiste et un scolastique, ces deux qualificatifs n'étant nullement, bien entendu, une appréciation louangeuse ni encore moins péjorative, mais une simple constatation. Que l'auteur soit un apologiste, apologiste d'un catholicisme peut-être pas absolument orthodoxe, cela nous semble se manifester particulièrement dans l'étude sur le kantisme. En ce qui concerne les personnes d'abord, j'imagine que les lecteurs qui ne sont d'aucune église ni d'aucune chapelle ne verront pas sans sourire des passages comme ceux-ci : « L'école de Mgr Mercier, à Louvain, s'est fait dans la psychologie contemporaine une place remarquée » (p. 111). « C'est ce qu'ont fait (le recours à l'intuition) avec un égal éclat MM. Bergson et Maurice Blondel » (p. 124).

En ce qui concerne les idées, quand l'auteur, dans le passage déjà rappelé (p. 128), qualifie de chrétienne la méthode qu'il emploie, on peut se demander si les mystiques, comme saint Bonaventure auquel il se réfère à cet endroit, n'ont pas toujours été quelque peu suspects à l'orthodoxie; en tout cas, leur « intuition » ne peut échapper à cette alternative : ou elle ne se souciait pas du dogme, et alors elle n'était pas « chrétienne », ou elle ne cherchait qu'à justifier le dogme, elle était *ancilla theologiæ*, et alors elle n'était plus « critique ». Que penser encore de ceci : « Proclamer (avec les morales contemporaines) que l'homme est solidaire des autres hommes, qu'il a une dette sociale d'où dérivent ses obligations, c'est évidemment proclamer qu'il ne saurait être indépendant ni autonome. Et les doctrines socialistes paraissent en assez belle voie de développement pour que la thèse de la personne fin en soi, de la valeur absolue de la personne avec toutes les conséquences que les kantiens en tiraient, soit une thèse dépassée et périmée » (p. 116)? Sans rappeler les attaches chrétiennes de la morale kantienne, le socialisme n'est-il pas le développement de la doctrine révolutionnaire, et la morale kantienne est-elle autre chose qu'une tentative de justification abstraite et, si l'on veut, scolastique, des principes de 89? N'est-ce pas précisément la valeur de la personne humaine que pose et que tente de réaliser le socialisme?

Pour montrer que l'auteur est un scolastique, il faudrait de larges développements pour lesquels la place nous manque : nous nous bornerons à énoncer, sans références qu'il serait facile d'accumuler, les différents traits caractéristiques de la scolastique et qui se retrouvent dans ce livre : d'interminables développements sur des points très simples à côté de quelques lignes nuageuses sur les points délicats, la subtilité de la pensée, le jargon à allures pédantes, l'abus des subdivisions, etc.

Ce caractère scolastique du tour d'esprit de l'auteur a du moins

l'avantage de donner à ses exposés de la philosophie de l'École une sérieuse valeur. Comme il se trouve naturellement placé au même point de vue que les scolastiques, il comprend et expose leurs conceptions d'une façon beaucoup plus sûre qu'un auteur qui aurait à dépouiller sa mentalité personnelle pour entrer dans leur pensée. Cette qualité s'étend d'ailleurs à tous les exposés historiques intercalés par l'auteur dans son développement; sauf les cas, trop nombreux peut-être, où une arrière-pensée polémique fausse la rectitude de son jugement (cela est surtout sensible à propos de Kant), l'auteur sent avec finesse l'esprit des philosophes anciens ou modernes dont il rappelle les théories. J'ai éprouvé en lisant ce livre la même impression que jadis à propos de l'*Essai sur le libre arbitre* du même auteur: la partie historique est très supérieure à la partie dogmatique et possède une valeur objective incontestable.

La partie dogmatique nous semble appeler de très sérieuses réserves. L'étude sur la généralisation a une grande importance, car c'est là que l'auteur formule sa conception de l'intuition intellectuelle, qui joue dans toute sa théorie le rôle de *leitmotiv*. Or, l'opposition qu'il y institue entre la théorie aristotélicienne et les théories modernes de la généralisation ne nous semble justifiée que s'il laisse en dehors des théories qu'il réunit sous le nom de « modernes » les théories « contemporaines », dont un certain nombre, à ma connaissance, se placent à un point de vue analogue à celui dont il fait la caractéristique d'Aristote. D'autre part, en ce qui concerne l'induction, l'auteur nous semble s'exagérer tout ensemble d'une part la nouveauté et le caractère paradoxal, « hérétique » dit-il, de la théorie qu'il soutient et en faveur de laquelle il juge nécessaire de polémiquer, d'autre part son ancienneté en tant qu'il l'oppose à la théorie « moderne ». Sa thèse, sauf le rôle qu'il attribue dans l'induction à la déduction et sur lequel nous revenons plus bas, nous semble se ramener à ceci qui s'enseigne je crois dans nombre de classes de philosophie et qu'il appuie lui-même des autorités, peu révolutionnaires, de Claude Bernard et de M. Rabier, que l'induction commence par une hypothèse simplement problématique (ce qu'il appelle l'intuition), qui se justifie ensuite par le recours à l'expérience (ce qu'il appelle le « discours »).

L'ouvrage contient une assez riche collection de paralogismes. N'est-ce pas une *ignoratio elenchi* ou, pour parler comme Aristote, une μετάβασις ἐς ἄλλο γένος que commet l'auteur quand, après avoir établi la différence entre les représentations particulières (le rouge ou le vert) et les idées générales « puisque la couleur générale ne doit être aucune couleur », il ajoute « et on ne les rend intelligibles ou on ne les explique qu'en les ramenant à quelque chose qui n'est ni son ni couleur. Aussi voyons-nous que la physique les ramène à des conditions qui par elles-mêmes ne sont ni sonores ni colorées » (p. 54)? Quel rapport cette explication scientifique des phénomènes

lumineux ou sonores a-t-elle avec la différence entre les représentations concrètes et les idées abstraites, et la physique explique-t-elle moins par des vibrations le ré que le son en général, le vert que la couleur en général?

Mais cela n'est que secondaire, et voici qui est plus grave : nous croyons pouvoir établir que les deux thèses essentielles de l'auteur sont fondées sur des paralogismes. Voici le premier : « Une somme d'insuffisances ne saurait constituer une suffisance, pas plus qu'une accumulation de dettes ne pourrait constituer un actif » (p. 240) fournit la prémisse d'un raisonnement. Or l'analogie est manifestement fausse, car pour nous tenir sur le même terrain que l'auteur, si je dois 100 francs et que 10 francs soient insuffisants pour payer ma dette, la réunion de dix de ces insuffisances constituera une suffisance. La conclusion à tirer de là est que l'auteur s'appuie ici sur une induction fausse, puisque le genre créé par lui contient deux espèces, l'une qui satisfait à la loi dont il fait la définition de ce genre et l'autre qui n'y satisfait pas. Cela est particulièrement grave pour la doctrine de l'auteur, car si elle consiste à voir le général dans le particulier, il ne faut pas se tromper dans la détermination de ce général.

Le second paralogisme est relatif à la thèse, essentielle pour la doctrine de l'auteur, que dans l'induction il n'y a que de l'intuition et de la déduction. Selon lui, l'induction peut se mettre sous la forme d'un syllogisme de la première figure. Il suffit de mettre en forme le syllogisme auquel il ramène l'induction par exemple : Tout homme est mortel, or Socrate est mortel, donc Socrate est homme) pour s'apercevoir que ce syllogisme est en réalité de la seconde figure (*pra præ*) et par suite faux dans cette figure, puisqu'elle n'admet que des conclusions négatives. A un point de vue moins formel et mécanique, l'auteur commet le paralogisme signalé par les plus élémentaires traités de logique formelle, qui consiste à convertir simplement les universelles affirmatives, à substituer : *Tout mortel est homme* à *tout homme est mortel*, alors que c'est précisément cette impossibilité de convertir simplement les universelles affirmatives qui fait la différence entre la déduction et l'induction. Un empiriste aurait le droit de formuler le syllogisme de la première figure invoqué par l'auteur, de passer d'un caractère *quelconque* constaté dans un objet concret à l'*hypothèse* que cet objet appartient à un genre dont tous les individus possèdent ce caractère; mais ce n'est là qu'une hypothèse et non une démonstration, tandis que pour l'auteur l'induction doit par elle-même garantir la vérité de la conclusion, et elle ne le peut que par la considération de la *nota notæ*, qui implique une subordination des caractères. Il y a là une équivoque, facilitée par la substitution aux caractères *subordonnés* (comme homme et mortel) des lettres A et B qui mettent les caractères sur le même plan, et qui se poursuit dans les pages suivantes : « Soient A et B les éléments constitutifs de la compréhension du premier concept

abstrait, réunis par une loi; la possibilité indéfinie de l'extension du concept s'exprime par la proposition : Tout S qui est A doit être en même temps B » (p. 71). Pour que l'auteur eût raison, il faudrait qu'on pût également dire : Tout S qui est B doit être en même temps A. Or sauf le cas tout à fait particulier des propositions toto-totales de Hamilton, la loi qui d'après l'expression même de l'auteur relie les éléments constitutifs de la compréhension du concept à généraliser n'est pas irréversible.

Enfin, ce qui relie l'étude sur la généralisation à celle sur la certitude, c'est le passage de la fin de la première : « Si en effet il était admis que l'intuition intellectuelle peut atteindre quelques vérités de l'ordre scientifique, il serait peut-être plus aisé d'admettre qu'elle peut atteindre aussi les vérités de l'ordre métaphysique » (p. 105). Or c'est là encore un paralogisme, car l'auteur est obligé de reconnaître que cette intuition, qui constitue dans le langage de tout le monde l'hypothèse, n'acquiert une valeur scientifique que par la vérification expérimentale, laquelle est par nature impossible en matière métaphysique.

G.-H. Luquet.

M. Henry von Vos. — Werte und Bewertungen in der Denkevolution. In-12, 206 p., Berlin, Karl Curtius, 1909.

« De omnibus dubitandum. » Faisant sienne cette devise de Descartes, l'auteur aborde le problème des valeurs avec un parti pris de doute systématique, afin de se rendre compte quelles sont parmi les valeurs que des siècles de méditation et de réflexion ont accumulées dans la vie de l'humanité civilisée, celles qui ne reposent sur aucune base sérieuse et solide et n'étant que des produits purement abstraits et verbaux ne font qu'encombrer inutilement notre bagage intellectuel au lieu de l'enrichir, et celles qui reposant sous les rapports naturels entre l'homme et le milieu extérieur constituent des valeurs concrètes et réelles, susceptibles de servir de points de départ à des progrès nouveaux.

Il est certes difficile de tracer avec précision les limites de la vie psychique, de dire avec certitude où et à quel moment elle intervient pour la première fois et d'une façon incontestable dans l'histoire de la vie en général. Mais ce qui est certain, c'est que la vie psychique, même dans ses manifestations supérieures, a pour condition nécessaire le fonctionnement de l'organisme dans ses rapports avec le milieu physique. Mais tandis que chez les animaux inférieurs tout changement du milieu extérieur qui vient troubler la constance relative et l'équilibre provisoire de l'organisme est perçue comme une modification purement subjective et intérieure, nous voyons se former, au fur et à mesure que nous nous élevons dans l'échelle des êtres, la

notion des causes de ces changements intérieurs, et ces causes elles-mêmes être projetées en dehors, rapportées, à l'aide de jugements et de conclusions sous forme de syllogismes, à des facteurs faisant partie de l'ambiance extérieure. Mais même chez les animaux les plus élevés, la faculté d'abstraction ne parvient pas à rompre complètement les liens entre la vie intérieure et le milieu extérieur, leurs notions et représentations les plus abstraites en apparence reposant toujours en dernière analyse sur les impressions sensorielles immédiates. Mais chez l'homme, les notions, représentations et généralisations, exprimées par le langage d'abord, par l'écriture ensuite, finissent peu à peu par perdre tout contact aussi bien avec la vie subjective qu'avec les conditions du milieu extérieur dont les changements provoquent dans celle-là des successions d'états différents les uns des autres. On en arrive à attribuer à ces notions, représentations et généralisations nées des actions et réactions réciproques de l'organisme et du milieu une valeur propre, une existence indépendante, à les hypostasier, à les ériger en entités.

Il suffirait, dit l'auteur, de parcourir l'évolution religieuse de l'humanité et l'histoire de philosophie européenne, pour se convaincre que la plupart des valeurs qui ont eu cours successivement et ont encore cours de nos jours doivent leur origine à cette objectivation de notions et de conceptions purement verbales. Tout à fait au début, la représentation causale, cette expérience psychique la plus spontanée et la plus primitive, devient un procédé d'interprétation logique d'un événement physique. Les représentations causales, de nature grossièrement animiste d'abord, se condensent ensuite pour devenir des propositions mythologiques, religieuses, métaphysiques. Avec l'objectivation de la pensée elle-même, la cause métaphysique devient la raison logique, le motif et le substratum transcendant de toute existence. C'est sous cet aspect qu'appparaît la solution du problème ontologique dans les systèmes métaphysiques les plus importants. Mais le caractère absolu des affirmations métaphysiques fait naître de temps à autre le doute quant à la certitude de la connaissance assise sur cette base transcendante, et le problème ontologique s'efface momentanément pour céder la place au problème de la vérité ou de la connaissance. Les solutions qu'a reçues ce dernier problème, au cours de l'évolution philosophique, peuvent être ramenées à deux : la solution relativiste ou sensualiste et la solution rationaliste ou idéaliste qui cherche à réunir dans une synthèse métaphysique la réalité et la pensée séparées et devenues irréconciliables grâce à l'objectivation de celle-ci. Bref, Platon, Descartes, Kant d'un côté, Protagore, Bacon, Hume d'un autre côté résument les deux tendances fondamentales de la pensée philosophique, personnifiant les deux sources auxquelles toutes les valeurs humaines doivent leur origine. Mais si au point de vue de la connaissance pure l'explication métaphysique, transcendante et rationaliste s'efface peu à peu devant l'explication relativiste,

c'est-à-dire rigoureusement scientifique, il n'en est malheureusement pas encore de même dans le domaine moral qu'on continue à considérer à la suite et à l'exemple de Kant, comme le règne nouménal par excellence, comme celui des règles et principes abstrait et *a priori*. Inutile de dire que cette conception découle elle aussi d'une séparation artificielle entre les conditions naturelles du milieu et l'activité de l'esprit et que la contrainte exercée par la raison apparaîtrait aux yeux de tous comme une contrainte ayant son point de départ dans la nature si la pensée et l'existence des hommes n'étaient encombrées de valeurs artificielles, soit imposées par l'autorité et consolidées par l'habitude, soit découlant d'une illusion individuelle, ces valeurs ne servant qu'à nous cacher la dépendance dans laquelle nous nous trouvons par rapport à la nature. C'est la nature qui est la source première de nos meilleures pensées et de nos meilleures actions. Quant aux mauvaises, elles résultent non d'un manque d'idéal transcendant, mais d'une adaptation insuffisante aux conditions du milieu de plus en plus complexes, de plus en plus différenciées.

Dr S. Jankelevitch.

II. — Psychologie.

N. Vaschide. — Essai sur la psychologie de la main. Paris, Marcel Rivière, 1909, avec une préface de M. Charles Richet; 1 vol. 504 + v p. in-8 avec 37 planches hors texte.

« J'ai la conviction expérimentale que le sens musculaire existe, qu'il a un terrain tout aussi défini que toutes les autres sensations, dit Vaschide dans son Introduction. — La grande masse musculaire, de même que tous les tissus tendineux ont une sensibilité presque spéciale et qui joue un rôle considérable dans l'organisme. Histologiquement, l'innervation musculaire est entrée, comme on le sait, dans une phase nouvelle et on est sur le point de dresser la topographie des trajets neuro-musculaires, déjà délimités par certains auteurs.... La psychologie de la main est donc un sujet des plus complexes, car la main représente pour moi le siège principal de la sensibilité motrice; elle serait en d'autres mots l'organe sensoriel de la motilité, comme la peau est celui de la sensibilité tactile et l'œil celui de la vision » (p. 20, 22).

L'idée directrice de l'important volume posthume de Vaschide est dans ces quelques lignes; c'est dans cette conception du sens musculaire, jointe à l'analyse de notre vie mentale subconsciente et du rôle qu'y joue l'image motrice, qu'il faut voir l'unité reliant les quinze chapitres de cette belle œuvre dont les données expérimentales ont été recueillies pendant de longues années, soit au laboratoire, soit dans la vie de chaque jour si féconde pour le psychologue.

Les trois premiers chapitres nous font connaître les données fournies par les sciences divinatrices. C'est là, oserons-nous dire, l'horizon héroïque de la psychologie de la main, puisqu'ici l'occulte et le symbolique viennent se confondre avec l'observation et l'expérience. Vaschide, avec une extraordinaire érudition, retient de tous ces documents oubliés, beaucoup plus sérieux qu'on ne pense, l'essentiel. Il rappelle que la main a été étudiée par les occultistes à deux points de vue différents : « au point de vue de la physionomie, de l'aspect de la main et on la considère alors comme faisant partie de la *chirognomonie*; ou encore au point de vue de l'inspection des lignes de la main pour observer l'avenir; l'étude tient dans ce second cas de la *chiromancie*. Ces deux sciences prétentieuses et anciennes ne font en somme qu'une seule malgré les différents points de vue auxquels se placent les maîtres les plus autorisés de ces hardies mais menues investigations du caractère humain » (p. 32). La chirognomonie étudie la forme de la main (paume et doigts); la chiromancie étudie les lignes de la main.

Les 7 grands types chirognomoniques sont rappelés et analysés :

1° *La main élémentaire* ou grande paume;

2° *La main nécessaire* en forme de pelle, de spatule ou de battoir;

3° *La main artistique*, effilée, conique;

4° *La main utile*, anguleuse ou carrée;

5° *La main philosophique* ou nerveuse;

6° *La main psychique* ou pointue;

7° *La main mixte*, qui à proprement parler n'est pas un type, mais une forme intermédiaire.

En plus de ces types généraux, les signes secondaires, dits « indépendants », sont à observer. C'est ainsi que la paume étroite indique un tempérament faible et stérile; épaisse et dure, un caractère brutal et instinctif. « La main molle dénote une activité passive; la main dure une vie active; dans le premier cas, on aime jouir de la vie, tandis que dans le second il paraît qu'on aime agir. » Le pouce représente la volonté raisonnée; la première phalange indique la logique et la seconde l'invention, d'après la chirognomonie.

La chiromancie interroge la paume, les doigts et surtout les lignes de la main. Se fondant sur une expérience séculaire et tout embellie de légendes, elle essaie de préciser les caractères et les tempéraments et par là, l'intention subconsciente aidant, de broder légèrement sur le thème variable de l'avenir. Vaschide décrit, avec les meilleurs chiromanciens, le sens psychologique des principaux signes de la main.

La beauté de la main exprime elle aussi une partie de la vie mentale des individus. « Le type physique, dit l'auteur, est intimement lié à notre possibilité d'intelligence de la beauté. » Il discute donc les divers canons de la main, ceux de Polyclète, Asclepiodore, Lysippe, Euphranor, Philostrate, Vitruve pour l'antiquité, Albert Dürer, de Vinci et Giotto pour la Renaissance. Puis passant de cette mathéma-

tique abstraite de la main aux œuvres mêmes, Vaschide suit l'expression de l'idéal humain à travers les œuvres d'art et nous parle longuement, avec cette joie spéciale des analystes conscients des beautés qu'ils décrivent, de la plus belle main qu'il lui ait été donné de contempler. « L'ossature était retenue dans une gaine de tendons frêles et définissables dans leurs enveloppes fibreuses à travers un réseau veineux dont les mailles étaient délimitées par des annelets tout aussi délicats que ceux des armures du Moyen âge.... Le poignet était si fin que l'espace délimité par l'index et le pouce de la personne, critérium ordinaire de la finesse de ces attaches et conseillé par les canons de la beauté, était, ce qui est rare, un bracelet trop large.... Le creux de la main, sans être profond, s'évasait harmonieusement vers les articulations digitales, et l'œil ne rencontrait aucun pli, aucun relief disgracieux. Les doigts étaient comme ceux de ces admirables mains des saintes vierges en bois du XVIe siècle, chez lesquelles le modelé des articulations et des tendons est si soigné. L'index plus long que l'annulaire : le canon de la beauté parfaite des mains était réalisé. Les ongles bombés avaient cet éclat nacré-violet des mains mortes, de ces mains plus modelées, quand la main vivante fut réellement belle, plus définies encore à cause des relâchements des tissus, des mains de mortes chez lesquelles l'asphyxie a été rapide, brusque, et l'agonie instantanée.... » (p. 138, 139, 140).

L'anatomo-physiologie et la psycho-physiologie de la main légitiment l'opinion de Vaschide faisant de la main l'organe essentiel du sens musculaire. Quiconque voudra trouver dans la main des indices psychologiques, devra s'arrêter longuement à leur étude. Anatomiquement en effet la main est un organe extrêmement compliqué. « Des quantités de muscles, de forme, de puissance et de fonctions bien différentes en enveloppent le squelette complexe et délicat.... Tout le bras et l'épaule même se dessinent, évoluent, se dirigent et doivent se cristalliser dans la formation de la main » (p. 184). Le nombre des mouvements, dont la main est capable, est donc incalculable et toutes les forces de notre mentalité pourront à l'occasion s'y révéler d'autant que l'innervation de toute la dynamique musculaire du membre supérieur vient se concrétiser dans la musculature de la main. De plus la main est un organe en continuelle évolution, l'aspect en est changeant et les recherches psycho-physiologiques ont montré son exquise sensibilité. Vaschide rappelle les plus caractéristiques de ces recherches.

Si l'on veut pousser plus loin l'analyse descriptive de la main, il faut aborder l'étude des empreintes digitales. Vaschide le fait avec les auteurs, avec Féré, Galton, Forgeot, Dastre surtout. Les diverses techniques employées pour relever les empreintes : procédé au proto-nitrate de mercure, à l'hyposulfite de soude, à l'iode, à l'azotate d'argent, à l'éosine, à l'acide osmique, procédé à l'encre, procédé de Poitevin, sont passés en revue. Les résultats et les tableaux schématiques de

Galton, de Féré, de Forgeot sont exposés. La conclusion de toute cette riche documentation, c'est que les empreintes digitales sont « comme les stigmates presque immuables de l'individualité humaine : c'est une signature toute faite, indéniable » (258). On sait d'ailleurs le parti qu'a pu tirer de ces recherches l'anthropométrie criminelle.

Vaschide s'est longuement arrêté sur la psycho-pathologie de la main. Les trois chapitres qui lui sont consacrés : *Pathologie de la main*, *Crampe des écrivains* et *La main chez les dégénérés*, qui intéressent en effet non seulement le médecin, mais le psychologue cherche dans la main l'indice des maladies du sens musculaire et celui qui, avec la chiromancienne intuitive, y trouvera les marques du caractère et du tempérament.

La coloration de la main (ictère, anémie, maladie d'Addison), l'examen des ongles (ongles des pulmonaires), sont d'un très grand intérêt pour le dermatologiste et le médecin. Mais il y a en plus toute une séméiologie dont Vaschide passe en revue les principaux titres, examinant successivement la main bote des héréditaires, le poing fermé des hémiplégiques, la griffe lépreuse, la griffe cubitale, la main des syringomyéliques, des goutteux et des rhumatisants, la main de singe, la main dite du prédicateur, la main des parkinsoniens, etc.

La chirurgie de la main est traitée en passant ainsi que la psychologie de l'illusion des amputés et l'auteur s'arrête un moment à rechercher le rôle de la main, évocatrice des caresses dans la psychologie de l'amour. « Tout est sexuel dans l'amour, dit-il à propos du travail de M. Binet sur *Le Fétichisme de la main*, et la main est certainement, tout comme le pied, un point de repère sexuel précis, sans que cela fasse partie de la pathologie. L'homme moderne est un être plus raffiné, plus analytique, et il a fait de la sensualité un instinct artistique...: il pensera à l'amour quand il pensera à la tendresse d'une caresse, au geste divin d'une poignée de main. On n'est pas malade quand on s'enthousiasme, et qu'on sait aimer la vie sous ses formes vivantes et réelles » (p. 285).

Le long chapitre sur la crampe des écrivains est certainement le meilleur exposé critique qui ait été écrit sur ce mal dont l'étiologie demeure si mystérieuse. « Il faut considérer que la psychologie de ces malades, atteints surtout dans leur attention, n'est pas encore connue; certains d'entre eux entrent dans la catégorie de phobiques de toute sorte et des névropathes, surmenés par une activité obligatoire et automatique » (334). Le principe de tout traitement des crampes de l'écriture doit être le remplacement d'un groupe de muscles malades par un autre groupe dont le fonctionnement est resté normal.

Dès 1903, Vaschide avait étudié avec Vurpas les stigmates physiques de dégénérescence. Il y revient dans le présent ouvrage et dresse le tableau, trop long pour que nous songions à le reproduire, des tares physiques qu'on peut retrouver dans la main des dégénérés typiques.

Au point de vue anthropologique, Vaschide parmi les définitions,

proposées de la main, s'arrête à celle de M. Manouvrier qui dit devoir définir la main « le segment terminal du membre thoracique sans autre distinction ». Puis l'étude comparative est abordée et serrée de près par un exposé des diverses théories de Broca, Dally, Ch. Martin, Foltz, Alix, Nepveu, etc. La proportion de la main, selon les données anthropologiques et ethnographiques conduit en somme à cette conclusion : que lorsque la taille s'élève toutes les proportions du corps s'accroissent en moyenne; le membre supérieur s'allonge cependant moins que le membre inférieur; chez l'homme grand, la main est relativement plus petite que le pied; elle s'allonge au contraire un peu chez la femme grande.

Les chapitres sur la poignée de main et la main au point de vue psycho-social sont tout particulièrement riches en observations personnelles. C'est là et dans les chapitres qui vont suivre que l'auteur se laisse si heureusement aller à penser tout haut, à dire les fruits de son expérience et de son intense observation de la vie, par delà tous les documents de son érudition. Nous n'espérons pas dans cette rapide analyse pouvoir condenser toute cette pensée philosophique. Retenons pourtant l'indispensable : « Il y a toute une psychologie de première importance dans ce contact musculo-tactile que j'appellerai même mental. On se trompe rarement quand on se souvient de la manière dont on se dit bonjour ou souhaite le bonsoir.... La poignée de main pourrait nous tromper certainement, car la civilisation nous apprend, entre autre chose, à savoir nous mentir adroitement même à nous-même. Cela ne nous empêcherait pas pourtant de sentir la tendresse d'une caresse et de considérer la caresse de la main comme l'hommage le plus désiré, le plus humain » (p. 403). La poignée de main, caressante, brutale ou étudiée est donc finement analysée chez les normaux et chez les aliénés. Car « la poignée de main révèle facilement, subconsciemment, nos troubles psychiques. L'enfant qui vient au monde avec la main fermée l'ouvre de suite d'une manière réflexe. Pour fermer sa main, il a besoin de vivre, de coordonner ses mouvements réflexes : un geste s'apprend et le plus difficile est celui de donner la main » (p. 415).

Au point de vue psycho-social Vaschide retrouve dans la tradition et l'idéologie de tous temps, l'importance de la main « origine de la raison » selon Galien, et il répète avec Rodenbach :

> La main règne, d'un air impérieux, car tout
> Ne s'accomplit que par elle, tout dépend d'elle;
> Pour le nid du bonheur, elle est une hirondelle;
> Et, pour le vin de joie, elle est le raisin d'août.

Voici pour toutes ces observations sur le rôle de l'image motrice comme modificatrice du dynamisme de la main et sur le mécanisme subconscient de l'intuition quelle méthode fut employée : « Après avoir pris connaissance des travaux anciens et récents sur la matière,

après la froide technique des livres, j'ai commencé de fréquenter les charmantes diseuses de bonne aventure.... Je n'ai visité aucun pays aucune ville sans courir à l'augure, à la somnambule du lieu.... Pour me renseigner sur les méthodes de mes devins, et le plus spécialement sur la valeur de leurs méthodes, je leur ai conduit des malades, des personnes que je connaissais intimement.... Je suis devenu l'ami de certaines d'entre elles: elles m'ont entretenu sincèrement de leur métier, de leur procédé, de la psychologie de leur clientèle; et mon goût pour l'expérience a épuisé sur elles toutes les formes possibles de la critique sûre et précise. Cette méthode, générale à toutes mes recherches, était corroborée par des expériences personnelles et méthodiques, des vraies recherches de laboratoire » (p. 433-434).

Si tous les faits plaident pour l'existence d'une sensibilité musculaire particulière, la main en est-elle l'organe et l'image motrice existe-t-elle? » On pourrait résumer en quelques propositions les opinions dignes d'être retenues : 1° la sensation musculaire ne serait autre chose que la connaissance, l'appréciation de la contraction musculaire; 2° la sensation musculaire serait la sensation de poids et de résistance d'effort; 3° la sensation musculaire serait la notion de la position des membres, et enfin, 4° la sensation musculaire serait l'ensemble de toutes les impressions aponévrotiques, tendineuses, musculaires » (p. 443). Mais aucun auteur n'avait songé, si ce n'est Ch. Bell, au rôle prépondérant de la main dans l'activité musculaire. D'après les observations de Vaschide au contraire, « si la peau apprécie ailleurs que sur la main des formes de corps et de poids différents... la main seule possède cette puissance de nous renseigner sur la nature des corps qui sont autour de nous, sur notre propre sensibilité musculaire » (p. 448).

Les recherches de Beaunis viennent d'ailleurs à l'appui de cette thèse. Elles établissent en effet que la contraction musculaire volontaire subit toutes les lois de la simple contraction réflexe avec en plus une activité propre provoquant des réflexes nerveux qui déterminent à leur tour des réflexes musculaires. « Ces faits précisent la possibilité d'une image propre physio-musculaire, qui est la résultante des contractions musculaires, se conduisant et réagissant comme toutes les autres images, avec des différences propres » (p. 451).

Les recherches expérimentales de Vaschide sur la chiromancie proprement dites ont été surtout faites avec le concours de Mme Fraya, l'autorisée chiromancienne, et ont porté sur un grand nombre de sujets d'âges, de sens, de nationalités et de mentalité extrêmement diverses. Les résultats en sont réunis en plusieurs tableaux faciles à résulter. De ces recherches, il ressort en somme que :

« 1° La technique chiromantique et chirognomonique utilise non seulement les données de la main, mais aussi celle de la physionomie, et secondairement, elle utilise tous les renseignements fournis par le langage et surtout par les renseignements verbaux et par les gestes

qui ébauchent, qui soulignent et qui facilitent la divination d'un caractère, d'une physionomie intellectuelle, ou la possibilité de formules ou présages.

« 2° La main peut nous renseigner par elle-même, si l'on connaît sa psychologie, son langage musculaire, surtout sur notre mentalité passée et présente et peu sur celle de l'avenir. Le métier de chiromanciens, l'art de comprendre des traces dictés par l'expérience, facilitent la tâche de leurs expériences.

« 3° L'avenir et le présage des événements sont sujets à caution. Ils demandent en tout cas l'institution de nouvelles expériences plus familières, plus délicates.

« 4° Le caractère du sujet, sa psychologie est extrêmement facile à analyser par la chiromancie » (p. 472-473).

L'essai théorique, proposé par Vaschide en conclusion de son volume, « à l'appui de la possibilité d'une révélation psychique par la main » est donc fondé sur l'analyse de la sensibilité musculaire et sur la psychologie de l'intuition. Nous n'en pouvons mieux donner la substance que par ces quelques lignes de l'auteur lui-même : « Il y a une adaptation motrice de toutes nos secousses psychiques, de toute notre rumination mentale, et il reste, il doit s'imprimer nécessairement des traces dans les tissus aponévrotiques, articulaires, tendineux et musculaires, tissus sensibles et riches en vaisseaux sanguins et en filets sensitivo-sensoriels.

« L'explication est logique. Mais pour comprendre la précision parfois si remarquable d'une « divination », on doit songer aux éléments secondaires qui interviennent dans le cours de l'expérience. La physionomie a des lois, comme nous le verrons dans d'autres travaux; sa fine musculature est encore plus riche et plus capable de nous documenter sur le pourquoi et le comment de nos états d'âme. La parole intervient aussi : le timbre et tout le contenu si psychologique, si intime de la parole, nous sont de précieux indices. Les devins qui malgré leur simplicité apparente, sont toujours des hommes de bon sens et de savoir-faire, tireront parti de tous ces avantages » (p. 483-484).

Tel est le contenu de ce volume que Vaschide acheva sur son lit de mort, dont pieusement Mme V.-N. Vaschide a recueilli les feuillets et qu'elle s'est très heureusement décidée à faire paraître « sans aucune addition » voulant respecter intégralement l'esprit et la lettre de la dernière œuvre de son mari. La belle préface de M. Charles Richet indique l'originalité et l'érudition de cet *Essai*. Pour nous qu'il nous soit seulement permis de faire remarquer qu'en ces temps de pragmatisme, Vaschide, qui n'était pas pragmatiste, a su montrer dans ce volume que la psychologie expérimentale, lorsqu'elle veut bien ne pas se cloîtrer dans son laboratoire, aboutit elle aussi, par son essence même, à une philosophie de la vie, du fait et du devenir.

RAYMOND MEUNIER.

Titchener. — TEXT-BOOK OF PSYCHOLOGY. Part I. In-12, New-York, Macmillan; 310 p.

M. Titchener vient de publier la première partie d'un manuel de psychologie dont la fin nous est promise dans le courant de l'année 1910. Contrairement à l'usage généralement adopté en Amérique, l'auteur n'a pas débuté par un résumé de la physiologie nerveuse. Il soutient — avec raison, selon nous — que les connaissances, même élémentaires, sur ce sujet, doivent être cherchées dans les traités spéciaux et qu'il est préférable que le psychologue accorde à sa propre science tout le temps et toute la place dont il peut disposer. « A la vérité, la psychologie, si elle vise à être explicative, doit compléter la description des processus mentaux par l'établissement de leurs conditions physiologiques; mais malheureusement, dans l'état actuel de notre connaissance, cet essai ne peut être qu'hypothétique en grande partie », par exemple pour les sentiments et pour l'attention.

Après l'introduction nécessaire consacrée à l'objet et aux méthodes de la psychologie, l'auteur étudie les sensations et y consacre presque les deux tiers de son volume (p. 45 à 225). Son exposition comprend deux parties : l'une consacrée à la qualité des sensations, l'autre à leur intensité.

La première est un résumé très substantiel des connaissances acquises sur la vision, l'audition, le goût, l'odorat et la sensation cutanée : sous ce titre, les sensations de pression, de température, de douleur, de chatouillement. A noter un chapitre très complet sur les sensations kinesthétiques réparties en deux groupes : 1° sens musculaire, tendineux, articulaire, du mouvement, de la position, de la résistance et du poids; 2° l'organe kinesthétique de l'oreille interne : le sens ampoulaire et sa théorie, le sens vestibulaire et sa théorie. — Suit aussi une étude assez détaillée sur « les autres sensations organiques » et sur les synesthésies. L'auteur termine par quelques pages sur « l'image », mais considérée comme un simple décalque des sensations. On peut espérer que, dans son second volume, il reviendra sur ce sujet sous le titre de représentation ou quelque autre analogue.

La deuxième partie consacrée à l'intensité des sensations est un extrait, très succinct, des questions traitées dans les ouvrages de psychophysique (mesure, excitations au-dessus et au-dessous de limite perceptible. Exposé et critique de la loi de Weber).

Le dernier tiers de l'ouvrage contient deux chapitres : affection, attention.

Trente-cinq pages seulement pour l'affection qui n'est considérée que sous sa forme élémentaire, ce qui autorise à croire que le sujet sera repris dans la suite de l'ouvrage qui n'est pas encore publiée.

L'étude sur l'attention n'est guère plus longue; mais on y trouve un bon résumé des *Lectures* de Titchener sur cette partie importante de la psychologie. Ce livre, publié en 1908, a été assez longuement analysé dans la *Revue philosophique* (avril 1909).

On ne peut porter un jugement définitif sur une publication inachevée. Le livre est très nourri, rédigé avec beaucoup d'ordre et de clarté. Il dénote, mais non d'une manière exclusive, l'influence de Wundt dont Titchener a été l'élève. Chaque section est suivie d'une copieuse bibliographie : elle se réfère naturellement aux ouvrages écrits en anglais, mais peut être utile à tout le monde. L'ouvrage contient 44 figures consacrées à des expériences et à des instruments de laboratoire.

TH. R.

III. —Esthétique.

Vernon Lee. — LAURUS NOBILIS. CHAPTERS ON ART AND LIFE, London a. New-York, John Lane, 1909.

Laurus nobilis : ce titre symbolique nous avertit d'abord que ces chapitres sur l'art et la vie, dédiés par Mme Vernon Lee à une amie, à une femme du monde, sont traités dans une forme littéraire plutôt que systématique. Ils n'en sont pas, pour cela, d'une moins fine psychologie et d'une moins riche érudition. Je reste sous le charme de cette lecture; force m'est pourtant de n'exposer ici que les idées principales de l'ouvrage, en passant sur bien des détails significatifs, sur bien des pages éloquentes ou agréables.

Il y a coïncidence, écrit l'auteur, entre le développement des facultés esthétiques et le développement des instincts altruistes; entre le sens des harmonies esthétiques et celui des plus hautes harmonies de la vie universelle; avant toute chose, entre la préférence donnée par nous aux plaisirs du beau et l'accroissement de nos facultés supérieures. Telle est, il me semble, la pensée fondamentale de l'ouvrage. Mais cette vue même, où apparaît la destination sociale de l'art, en implique une autre, ou se soutient par le moyen de cette autre vérité, de source psychologique : que l'idée de *plaisir* ne saurait être mise en opposition avec l'idée d'*activité* ou d'*effort*. Le grand art exige notre participation active, non moins que la pensée et l'action volontaire. Seul, le petit art nous veut ou nous laisse passifs, et « c'est une ironie, écrit Mme Vernon Lee, de la condition barbare qu'il nous plaît d'appeler civilisation », que les riches, à force de peiner pour acheter des plaisirs qui se payent avec de l'argent, deviennent incapables de jouir des biens que la vie nous offre gratuitement, alors que les pauvres restent condamnés aux plaisirs grossiers par l'épuisement et la fatigue.

La jouissance esthétique ne nous vient pas des richesses que nous possédons, mais d'abord de celles qui ne sont pas ou ne peuvent être notre propriété personnelle, *Nisi citharam* : « ne posséder que sa lyre », cette devise du moine parfait de Joachim de Flore devrait être aussi la nôtre. « Nous ne possédons le beau qu'avec notre âme. »

Ne pas attenter au plaisir d'autrui en vue de notre avantage; ne pas gaspiller les richesses spirituelles qui sont dans le monde : ce sont deux grands points de l'éducation de l'art. Plus nous devenons esthétiques, moins nous devons accepter toute manière de vivre impliquant pour notre prochain des travaux pénibles ou malpropres qui l'excluent de la vie noble. Les lis des champs ne sont pas beaux parce qu'ils ne travaillent ni ne filent, mais parce qu'ils n'ont coûté de fatigues à personne.

L'homme a besoin d'harmonie. Tout ce qui trouble la coordination de ses fonctions, de ses sentiments, lui est dommageable; il souffre des impressions discordantes qui lui viennent soit du monde extérieur soit du fond de lui-même, et c'est à l'art qu'il demande un réconfort. Là est la vraie explication de l'*idéal*, dont on a tant disputé. Il s'agit, pour nous, de placer notre vie dans la vie universelle; nous ne le pouvons que par l'art seul, qui est la relation des choses vivantes avec nous-mêmes. Il y a abondance de beauté dans ces choses qui nous entourent; mais il nous faut entrer en communion avec elles, et ce n'est ni l'ameublement de nos maisons, ni la toilette et le luxe, ni même les livres, les peintures, les palais dont les riches se disent possesseurs, qui sauraient pourvoir à cet office : la dignité et la beauté ne se mesurent point avec un si étroit compas.

« Illusion, disent quelques-uns, que cette harmonie supérieure, cette union de l'homme intérieur avec la nature, avec Dieu, selon Socrate ou selon les artistes du moyen âge ! » Mais que la science, alors, nous explique le réveil de cet idéalisme optimiste ! Si l'âme n'est plus qu'une fonction de la matière, la science ne reconnaîtra-t-elle pas qu'elle est partie intégrante, essentiellement (vitally) dépendante, de l'univers matériel ?

Du point de vue de l'auteur, l'art doit être envisagé encore en ses rapports avec la santé. Malsain apparaît à Mme Vernon Lee, si légitime qu'il soit par ailleurs, l'art des « Fleurs du mal », celui qui nous rend moins aptes à vivre, moins heureux. Si elle ne veut pas faire de l'art un instrument conscient de la morale, elle estime néanmoins qu'il conviendrait de retrancher des amusements de l'enfance tout ce qui peut être source de dommage, tout art capable de désorganiser les âmes.

La musique lui semble être, à cet égard, particulièrement dangereuse, mais non pas pour les mêmes raisons que W. James a fait valoir. L'art, selon elle, ne stimule pas l'action directe; il donne naissance seulement à ce vague mélange de sentiments et d'idées que nous appelons une *disposition* (mood). Or, la musique emporte avec elle des effets subjectifs, qui, pour des raisons évidentes ou cachées, nous inclinent vers ce que nous évitons plutôt qu'ils n'augmentent en nous la force de résistance que nous cherchons à accroître. La poésie, elle, enferme en soi son contrepoison, parce qu'elle en appelle aux forces de l'intelligence; mais la musique ne fait appel (au moins chez les non-musiciens) qu'à notre sensibilité, et son action est d'autant

plus puissante qu'elle répète, ayant la « durée », les associations qu'elle éveille, et qu'elle nous donne, en quelque sorte, la conscience corporelle de l'émotion, ou plus encore (autant qu'elle réclame des actes de perception faciles ou difficiles) la réalité mentale d'un état de confort ou de malaise, état de malaise si évident dans l'art morbide de Wagner et des modernes.

Sous ces titres, *L'art et la région*, *L'art et l'utilité*, Mme Vernon Lee a repris des questions théoriques importantes. Elle s'est appliquée à dégager, dans l'art toscan (elle habite Florence), ce qui appartient au climat, au sol, à l'atmosphère, à mettre en relief la tradition locale, tradition visible surtout dans les œuvres simples, primitives, résumant les qualités que le peuple voudra retrouver dans les ouvrages de ses artistes. Pour comprendre l'art toscan, il faut comprendre la tradition toscane : ici les pages les plus délicates sur cet art, pris comme type d'un art régional bien défini. C'est, en somme, la question de l'art en ses rapports avec la société, le milieu, la race, la question de l'entrecroisement du génie individuel avec le génie collectif, tel que l'ont façonné, à chaque moment, les influences combinées de la nature et de l'homme.

Ruskin avait dit, et Mme Vernon Lee répète avec lui, que si la beauté a toujours été désirée et obtenue pour elle-même, les ouvrages et les arts ont pourtant répondu à des besoins, à des dessins indépendants de la beauté qu'ils enferment. Nulle distinction essentielle entre l'*art* et le *métier*. Mais il convient d'entendre largement l'utilité : loin d'être bornée à certains besoins matériels, elle est l'expression de nombreux faits sociaux. L'auteur ne s'élève pas avec moins de force contre l'opposition faussement établie entre le *jeu* et le *travail*. Le travail partage de la qualité du jeu ; la joie n'est pas moins nécessaire dans le travail, que le travail dans la récréation de l'art. Dans l'art, qui est le type de tous les modes élevés de la vie, se réconcilient le travail et le jeu. On en pourrait, ajouterai-je, donner comme exemple l'art des grands siècles du moyen âge : nos cathédrales sont des œuvres où le travail s'est accompagné de joie, où il était soutenu par une noble pensée. Nous ne connaissons plus guère, aujourd'hui, que le travail triste et la révolte contre la peine. Mme Vernon Lee s'afflige de ces conditions de la vie moderne, qui ont mis la peine d'un côté, le loisir de l'autre, en sorte que l'art tend à n'être plus qu'une chose de luxe, une inutilité.

L'art, conclura-t-elle, signifie un fait plus large qu'il n'est lui-même. « Le bonheur dans la vie, comme la beauté dans l'art, est un moyen plutôt qu'un but, le moyen d'acquérir un surplus de force, bref, la chose par le secours de laquelle, et non pour laquelle, nous sentons, agissons et vivons. » Est-ce, d'ailleurs, que l'art, ainsi que plusieurs l'ont pensé, serait appelé à remplacer la religion? Mais qu'est-ce donc, interroge sagement Mme Vernon Lee, qui remplacera, pour l'art, la religion et lui pourrait rendre jamais le même noble service?

Je n'ai pu que courir à travers les pages de son livre; je n'en ai rendu ni la grâce, ni la couleur, ni laissé même deviner toutes les fines analyses. Je laisse aux lecteurs le soin d'y suppléer[1].

L. ARRÉAT.

IV. — Sociologie.

G.-L. Duprat. — LA CRIMINALITÉ DANS L'ADOLESCENCE. 1 vol. in-8°, 250 p. Paris, Félix Alcan, 1909.

Il y a trois façons d'aborder le problème de la criminalité adolescente et de son aggravation depuis quelques années. On peut en chercher les causes dans les influences du milieu social où grandissent les adolescents, et incriminer, par exemple, soit les transformations que subit la société où ils vivent actuellement, soit le système d'éducation qui leur est appliqué; on peut aussi, en se plaçant à un point de vue tout opposé, rechercher dans l'individu lui-même, dans sa constitution physique et mentale, les causes de son immoralité juridique et sociale; on peut enfin considérer les crimes sociaux comme engendrés à la fois par le milieu et par l'individu. C'est ce dernier point de vue que M. Duprat semble adopter : il est certain cependant que tout en tenant compte du facteur individuel, et paraissant lui donner autant d'influence qu'au milieu, il s'attache surtout à décrire et à expliquer les influences sociales.

Chaque âge a son genre de crime, et M. Duprat commence par caractériser les crimes qui sont, de préférence, ceux des adolescents. Les menus délits de mendicité, vol et vagabondage, sont le fait d'enfants de dix à treize ans; la prépondérance des attentats aux bonnes mœurs caractérise la criminalité sénile; les méfaits qui demandent à la fois de la prudence et de la force sont d'ordinaire commis par les hommes d'âge mûr : ceux de vingt-cinq à trente-cinq ans vont aux crimes où il faut réunir les aptitudes musculaires et intellectuelles, l'action prompte et complexe. L'adolescent criminel choisit de préférence les crimes où se manifestent à la fois la violence des passions, l'insensibilité morale et la promptitude à agir. Voilà ce qui caractérise les crimes d'adolescents : quelles en sont les causes?

Les transformations organiques et mentales de la puberté déter-

1. Au moment de terminer ce compte rendu, je lis les originales *Histoires d'art* de Maurice Griveau (Paris, Lemerre, 1908), et je me hâte de les mentionner : elles viennent à leur vraie place dans le voisinage de Mme Vernon Lee. Ces contes esthétiques, une nouveauté littéraire à leur façon, nous font assister à la naissance et au premier développement des vues si intéressantes exposées depuis par l'auteur en des ouvrages que tous nos lecteurs connaissent; mieux encore peut-être que ces ouvrages, ils nous révèlent en lui un sincère poète de la nature.

minent l'apparition, chez l'adolescent, de tendances fort nettes pour ou contre la forme de vie sociale à laquelle chacun de nous doit conformer sa conduite, la direction de ses habitudes et les manifestations de son activité. S'il reste anormal, l'adolescent ne peut que difficilement s'adapter à la vie sociale; et plus aisément que l'enfant normal, il subit cette poussée vers le crime qui existe dans toute société : il incline au crime, il finit, à la moindre occasion, par y tomber. Même normal, l'adolescent peut dériver vers le crime parce que sa famille l'y pousse constamment, parce qu'on ne lui a pas fait comprendre qu'il ne doit pas devenir criminel, parce que son éducation a été mal faite, etc.

L'adolescent criminel est le plus souvent anormal. M. Duprat consacre à nous le montrer une trentaine de pages, tandis qu'il en donne près de cent aux influences sociales : c'est donc, en somme, du côté du milieu qu'il cherche les causes de la criminalité adolescente, plus encore que du côté de l'individu. Quoi qu'il en soit, il reconnaît comme grandes causes d'anomalies organiques et morales, et par conséquent de criminalité, l'hérédité alcoolique et les tares organiques; et il divise les criminels adolescents en : 1° *infantiles*, qui ne peuvent s'adapter au milieu social des adultes, parce que leur développement n'atteint pas celui de l'adulte, et qui se signalent surtout par des incendies, des vols et des meurtres; 2° *impulsifs*, qui se sont développés, mais irrégulièrement et sans pouvoir prendre leur équilibre, et qui se livreront aux attentats aux mœurs, aux vols et aux meurtres; 3° *passionnés*, plus réfléchis et non moins violents que les impulsifs; 4° enfin les amorphes, subissent sans réaction personnelle les bonnes et les mauvaises influences et agissent toujours de concert avec leur milieu. Voilà pour les anormaux.

Même normal, l'adolescent peut être entraîné au crime par des influences exclusivement sociales, dont l'auteur décrit et explique les principales avec beaucoup de détails et un remarquable bonheur d'expression. Successivement il nous montre les influences sociales, familiales, éducatrices, etc., cultivant les énergies malsaines et égoïstes de l'adolescent, au détriment de ses tendances altruistes, et entraînant au crime ceux mêmes qui dans un autre milieu auraient vécu de la vie des honnêtes gens. Dans la société, les lois et les règlements nouveaux, rendus nécessaires par le progrès industriel et commercial, ont considérablement accru le nombre des réfractaires à la loi, et, par suite, la criminalité générale et juvénile. D'autre part, le milieu familial, au moment même où le réseau des lois se resserre autour de l'individu, tend de plus en plus à développer chez l'adolescent le sentiment de la liberté personnelle à un âge où il est encore incapable de se diriger; beaucoup de familles vont même jusqu'à pousser l'adolescent au crime, par les conseils et parfois la contrainte, par l'exemple ou par la négligence. Même dans les milieux aisés, les parents, se désintéressent de plus en plus de l'éducation morale de leurs enfants

et s'imaginent que l'école doit les suppléer en tout; d'autres s'attachent, au contraire, à développer chez leurs enfants une sorte d'exaltation politico-religieuse, à cultiver certaines formes de fanatisme antilibéral qui expliquent la participation de plus en plus considérable des adolescents aux troubles de la rue. Enfin, et à mesure que la population juvénile croît, surtout dans les villes, les écoles du vice deviennent plus florissantes et préparent aux écoles du crime un recrutement de plus en plus aisé. Il est certaines cités où jusqu'à 40 ou 50 p. 100 des jeunes gens de treize à quinze ans, sans occupations régulières, subissent les suggestions malsaines des pires désœuvrés. Bien peu échappent à la perversion morale (p. 118). L'État lui-même a sa grosse part de responsabilité dans ces influences démoralisatrices par sa faiblesse à l'égard des plus turbulents et des moins raisonnables, par sa soumission à des influences contraires aux intérêts généraux et surtout à l'intérêt moral des nations (p. 152), par la protection qu'il accorde parfois à des indignes, etc.

Voilà les causes : est-il des remèdes? M. Duprat rappelle l'exemple de l'Angleterre, où l'accroissement de la criminalité juvénile s'est manifesté beaucoup plus tôt que chez nous, parce que l'industrialisme s'y est développé plus vite, mais où la décroissance du crime s'est fait sentir à mesure que s'installait l'organisation économique et les efforts faits pour assurer à certaines populations ouvrières un habitat plus convenable, de meilleures conditions d'existence au point de vue hygiénique et économique (p. 127); la même décroissance commence à paraître dans le duché de Bade, etc. Les remèdes existent donc : il faut les appliquer.

Ces remèdes sont les uns sociaux, les autres individuels : les premiers consistent à modifier le milieu; les seconds s'efforcent d'améliorer l'individu lui-même et consistent dans nos divers moyens de répression ou de préservation. Ceux-ci sont très complètement et très méthodiquement exposés, l'auteur s'attachant ici à décrire les moyens qui atteignent l'individu lui-même plus que ceux qui peuvent modifier le milieu social où il vit. Et il semble bien que l'on doive de préférence procéder ainsi : dès le début de nos études sur des adolescents criminels, et depuis nous avons toujours vu ceux qui récidivent améliorés plus rapidement par ces moyens de traitement individuel bien employés, que par un simple changement de milieu. L'entourage, le milieu, l'éducation peuvent avoir une influence considérable : cela ne signifie pas, comme nous l'observions autrefois à G. Tarde, que le crime soit avant tout un résultat social et dans lequel l'organisme de l'individu intervienne aussi peu que possible. Surtout pour le crime des adolescents, il faut s'attacher à réformer les individus (*Soc. Psychol.*, III, p. 17) plus encore que leur milieu, leurs crimes résultant précisément du défaut d'adaptation d'une individualité qui est cependant encore assez jeune et assez souple pour se plier aux conditions sociales où elle doit vivre. « D'ailleurs, sur quelle

base adapter le milieu social à l'individualité encore fort mal définie de l'adolescent? Le moraliste qui s'occupe de ces questions ne doit pas oublier que certains individus sont presque radicalement réfractaires à toutes les contagions, comme, en pathologie, certains organismes résistent à presque toutes les causes d'infection; d'autres, au contraire, succombent sous la poussée la plus légère, et cèdent à la plus futile invitation au crime. Ces derniers ne sont-ils pas des prédisposés, au sens médical du mot? Il faut, en pareil cas, disent les médecins, tenir compte de deux facteurs : le terrain, qui est l'individu, et les germes ou causes de maladie. La tendance médicale aujourd'hui est d'attacher plus d'importance, dans la genèse des maladies, au terrain qu'aux germes. Et c'est à notre avis vers une conception analogue que s'orientera de plus en plus l'étude de la criminalité chez les adolescents. Il faut donc savoir gré à M. Duprat d'avoir, en arrivant à l'étude des remèdes de la criminalité adolescente, bien dégagé ce point de vue auquel il avait fait trop peu de place dans sa recherche des causes.

La variété des sources auxquelles M. Duprat a dû puiser, l'obligation d'interroger souvent les statisticiens et les juristes, rendaient ce livre difficile à écrire. Est-il nécessaire d'ajouter qu'il a su l'écrire dans le style alerte et facile de ses précédents ouvrages? Sur cette question si complexe son étude nous offre, clairement présentés et méthodiquement exposés, une masse de documents où même les spécialistes auront souvent profit à venir puiser.

Dr Jean Philippe.

Dr Ed. Claparède. — Psychologie de l'enfant et pédagogie expérimentale. 1 vol. in-12, 300 p. Genève, Kundig, 1909.

Ce volume est la seconde édition du petit Traité que l'auteur avait publié en 1905 : ou plutôt c'est une réédition fort augmentée de la première partie de cet essai, la seconde devant être, dans quelque temps, publiée à part.

Rappelons ce qu'a voulu montrer Claparède : avec beaucoup d'entre nous, il estime téméraire, quand on peut faire autrement, de confier la mission de développer des intelligences, de former des caractères et de réprimer des instincts, à des professeurs « auxquels on n'a jamais appris quelles sont les lois du développement de l'intelligence, du caractère et de l'instinct, lois qu'ils devraient pourtant connaître au moins en gros pour y subordonner les méthodes de leur enseignement ». A côté du long temps que chaque professeur consacre à étudier les diverses matières de son enseignement, ne saurait-il trouver quelques heures pour étudier le sujet de cet enseignement, ses élèves et sa classe? A force d'enseigner, un bon professeur finit par apprendre à connaître ses élèves : s'il pouvait les connaître dès le début,

tout le monde y gagnerait. L'étude de la psychologie de l'enfant est donc nécessaire à tous les degrés de l'enseignement : elle nous préservera, dès le début du professorat, de « travailler avec l'enfant sans le connaître ». Et, pour cela, le professeur doit étudier ses élèves en eux-mêmes, et non en lui seul : la psychologie de l'enfant n'est pas encore celle de l'adulte.

Cette notion du développement domine toute la psychologie infantile : elle doit aussi inspirer toute notre pédagogie. Claparède montre fort bien comment il faut l'entendre, qu'il s'agisse du corps ou qu'il s'agisse de l'âme : et il insiste avec raison sur cette vérité capitale : que les divers stades de la croissance sont solidaires, et qu'il ne faut jamais aborder un enseignement avant de s'être assuré que le développement de l'enfant a atteint le degré où il peut en supporter le poids. Chaque étape nouvelle conditionne les suivantes. Partant de là, Ed. Claparède s'appuie sur les données psychologiques que nous possédons aujourd'hui pour aborder trois questions pédagogiques : celle des jeux, celle de l'intérêt et celle de la fatigue, et il signale le parti que le pédagogue peut tirer des observations citées de ces trois côtés. Sur le premier point nous demanderions volontiers pourquoi l'auteur cherche à expliquer les jeux de l'enfant par des théories toutes incomplètes, les jeux divers étant des produits complexes et dont les causes sont multiples : le tort de ces théories est précisément de vouloir réduire toutes ces causes à une seule, et cela sans avoir recours à l'imitation. On ne saurait non plus admettre comme règle générale que l'âge adulte soit celui où « l'aptitude à devenir » se fige, se fixe définitivement, où se fasse « la cristallisation, la pétrification »; ici, la métaphore a certainement trahi la pensée de l'auteur.

Mais ce sont là des remarques de détail : elles ne sauraient empêcher ce petit livre, écrit avec finesse, parfois même avec une pointe d'humour, de valoir à la fois par les vues personnelles de l'auteur et par son résumé substantiel de quantité d'études à connaître pour tous ceux qui voient dans l'enseignement autre chose qu'un métier.

Dr JEAN PHILIPPE.

G.-L. Duprat. — LA SOLIDARITÉ SOCIALE. *Ses causes, son évolution, ses conséquences*. 1 vol. in-12, 354 p. de la *Bibliothèque de sociologie de l'encyclopédie scientifique*, Paris, Doin, éditeur.

Le livre de M. Duprat est une étude critique, historique et normative de la solidarité et du lien social. Depuis qu'ont été publiées la *Science de la Morale* de Renouvier et la *Solidarité morale* de Marion, cette question a été maintes fois traitée et cependant l'œuvre de M. Duprat n'était pas superflue car le terme solidarité, employé jusqu'à l'abus, a fini par recouvrir les conceptions les plus équi-

voques. Les uns ont eu en vue une interdépendance involontaire entre les parties ou les éléments d'un groupe humain, une coalescence de nature organique imposée aux hommes du dehors et excluant toute responsabilité personnelle; les autres, conservant au mot son sens étymologique, ont conçu un lien formé « avec une entière liberté pour une fin nettement assignée » par des agents volontaires qui se savent mutuellement responsables des conséquences de l'activité commune. L'effort de M. Duprat tend à nous montrer que les deux notions de la solidarité, la notion organique et la notion éthico-juridique, loin de se contredire, correspondent à deux types réels du lien social, et qu'on ne peut en apprécier la valeur qu'après les avoir comparés historiquement et en avoir déterminé les facteurs et les lois.

Le premier problème consiste pour l'auteur à ramener la solidarité à l'interdépendance et à en découvrir les lois. La solidarité sociale et le consensus organique ont une loi commune que l'on peut formuler ainsi : « La densité croissante de l'agrégat amène, en même temps que sa différenciation progressive, une coordination plus efficace des activités diverses, une concentration plus grande de l'énergie collective en un pouvoir central qui maintient l'interdépendance des parties spécialisées devenues indispensables les unes aux autres » (p. 21). Cette loi résume l'analogie de la société et de l'organisme; en même temps elle en épuise la formule. Elle ne fait pas rentrer les lois sociologiques dans les lois biologiques. La solidarité sociale a en effet ses lois propres qui déterminent son accroissement, en entendant par là tout à la fois son intensité et son extension.

L'accroissement de la solidarité sociale est corrélatif à l'âpreté de la lutte (31). Cette loi se vérifie dans la vie domestique et religieuse comme dans la vie politique; dans la vie des partis dont les membres se sentent solidaires en vue du triomphe collectif; dans la vie des sectes et des Églises qui resserrent d'autant plus leur discipline qu'elles sentent leurs dogmes plus contestés ; dans la vie des États, etc. La solidarité dans la lutte disparaît donc avec la lutte elle-même et la solidarité décroîtrait avec l'antagonisme si les groupes humains en se rapprochant ne trouvaient pas de nouveaux motifs de lutter. Les sociétés civilisées se rapprochent dans la lutte contre la barbarie; l'humanité tout entière peut être rapprochée dans la lutte contre la nature. Les formes inférieures de la lutte contre le semblable sont les seules qui disparaissent mais leur disparition ne peut mettre en péril la durée de la solidarité sociale : elle en modifie seulement la forme.

En effet l'intensité de la solidarité sociale n'est pas en rapport seulement avec l'âpreté de la lutte mais encore avec la nature de la force morale qui préside à l'association. « Quel que soit le facteur de centralisation et d'unification considéré, on peut constater que les éléments dispersés se groupent en vue de l'organisation sociale d'autant plus aisément et fortement qu'une plus grande force morale (l'intérêt, l'orgueil, la foi, la charité) préside à leur association. La

solidarité sociale est donc sous la dépendance du développement intellectuel et moral de l'humanité » (p. 60).

Elle n'est donc pas constante mais obéit à une évolution qui se distingue profondément de l'évolution organique et anthropologique. L'évolution ici consiste en un passage de la solidarité restreinte et exclusive à la solidarité élargie. « A la forme familiale succède celle des communautés religieuses ; puis vient la forme corporative ; enfin la solidarité citadine fait place à la solidarité nationale. La forme prépondérante de l'avenir peut être indépendante de l'organisation nationale et n'avoir aucun caractère politique » (p. 88).

La forme supérieure n'élimine pas la forme inférieure. La règle est au contraire qu'elle la laisse subsister mais à la condition que celle-ci perde sont caractère exclusif ; sinon le groupe inférieur disparaît comme ont disparu la corporation locale et la caste.

Avec cet élargissemment progressif de la solidarité, le type de l'association volontaire tend à émerger du type de l'association contrainte et à s'y substituer. En effet les modes de la solidarité entrent en conflit par le fait même que des groupes d'inégale largeur s'étagent en quelque sorte les uns au-dessus des autres. Mais quel est l'arbitre de ces conflits sinon l'individu? Réclamé par la famille, l'Église, la corporation, le parti, l'État, il devient juge des devoirs qu'il doit rendre à chacune de ces sociétés. D'ailleurs, à défaut du conflit, la seule diversité suffirait. « Il est de plus en plus aisé à l'homme civilisé de nos jours de s'associer de multiple façon à ses semblables sans manquer à aucune de ses obligations envers sa famille, son Église, sa cité, sa corporation, son parti. Le conflit des modes de la solidarité ou simplement leur diversité fait que l'individu est de moins en moins astreint à vivre dans son groupe comme la cellule dans un organisme sans solidarité avec les éléments d'un organisme voisin » (p. 95). Il en résulte que *pari passu* à l'extension des rapports de solidarité, la responsabilité individuelle se substitue à la responsabilité collective des petits groupes, substitution que manifeste toute l'histoire du droit et surtout celle du droit pénal.

La solidarité a donc pour loi de se distinguer toujours plus de l'égoïsme collectif qui la domine et l'absorbe aussi longtemps qu'elle est l'effet et l'expression des conditions de la lutte. Cette épuration de la solidarité caractérise toute l'évolution morale. Par suite, s'il doit y avoir dans toute société un minimum d'unité morale, cette unité ne peut être confondue avec le conformisme. Autre chose le sacrifice exigible des avantages personnels, autre chose celui des convictions personnelles.

La norme de la solidarité résultera de la loi même de sa formation : elle consiste à faire prévaloir la solidarité volontaire sur la solidarité aveugle et fatale qui procède des exigences de la lutte. « Puisque la solidarité sociale est la source de tout pouvoir capable de s'imposer aux individus, c'est à elle qu'il faut demander les moyens de faire

respecter par tous l'indispensable liberté. Les diverses consciences collectives doivent pouvoir opposer aux tendances malsaines de la masse, toujours portée à opprimer l'individu, des tendances de plus en plus marquées au respect de la conscience individuelle et à l'estime de chacun, dans la mesure où il se montre original... Mais la pensée et les sentiments communs trouvent de plus en plus leur expression stable dans les lois civiles ou dans les règlements qui fixent comme par un contrat général les rapports des divers membres de chaque association » (p. 228).

On le voit, M. Duprat donne une solution élégante au problème de la genèse des normes morales et de leur variabilité. Il a vu très clairement que la tâche principale de la science sociale est de rattacher le problème éthique des limites de la solidarité et de la responsabilité au problème proprement sociologique de la différenciation des formes sociales. Il a vu l'antinomie apparente de l'individualisation de la responsabilité et de la socialisation de l'individu, qui progressent toutes deux *pari passu* ; il a interprété ingénieusement et ce contraste et ce parallélisme. La fonction du groupe supérieur est d'affranchir l'individu de la pression exercée sur lui par les groupes inférieurs ; de même l'éducation de la solidarité consiste avant tout à mettre l'individu à l'abri des contagions morales.

Quelques lecteurs reprocheront peut-être à M. Duprat de faire des concessions excessives au contractualisme et de mettre ainsi en question certaines conclusions sociocratiques qu'ils se plaisaient à croire acquises et soustraites à la discussion. Mais il pourrait répondre que le contractualisme n'était erroné que dans la mesure où il s'appuyait sur l'hypothèse de l'atomisme social. C'est cette hypothèse seule que les sciences sociales ont convaincue d'erreur en montrant à l'origine de l'état civil de petits groupes là où l'ancienne philosophie sociale avait cru voir des individus isolés. Mais la prédominance des relations volontaires et de l'assentiment réfléchi dans la formation et la conservation des sociétés supérieures est une donnée irréfutable de l'histoire. Sans elle le processus de la moralité est inexplicable ainsi que la distinction et la relation des mœurs et du droit. Puisque l'observation nous conduit à substituer l'égoïsme collectif à l'égoïsme individuel dans la représentation des luttes d'où émerge la société régulière, la morale sociale doit être considérée comme une réaction contre l'égoïsme collectif au profit de la personnalité autant qu'une limitation de l'égoïsme individuel au profit du lien social.

GASTON RICHARD.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Philosophical Review (1908).

Prof. William James. — *La notion pragmatiste de la vérité et les malentendus qu'elle suscite.*

La notion pragmatiste de la vérité, exposée par l'auteur dans son *Pragmatisme*, se heurte à un malentendu si persistant qu'il y veut faire une réplique décisive. Le caractère fantastique des malentendus courants montre à quel degré est peu familier le point de vue du pragmatisme. Le tort de James est d'avoir usé d'un langage trop elliptique et d'avoir accompagné sa conception de la vérité d'un ensemble d'opinions de nature différente, avec lesquelles on aura pu la confondre. Cette difficulté à saisir le sens de la doctrine prouve l'insincérité du reproche adressé au pragmatisme, de ne rien contenir qui soit nouveau. — Les méprises peuvent se réduire à huit : 1) Le pragmatisme n'est qu'une réédition du positivisme; 2) Il consiste essentiellement dans un appel à l'action; 3) Les pragmatistes s'enlèvent à eux-mêmes le droit de croire à des réalités éjectives; 4) Un pragmatiste ne saurait avoir une épistémologie réaliste; 5) Ce que disent les pragmatistes est incompatible avec leur manière de le dire; 6) Le pragmatisme n'explique pas ce qu'est la vérité, mais seulement de quelle façon on y arrive; 7) Le pragmatisme ignore l'intérêt spéculatif; 8) Le pragmatisme est condamné au solipsisme. — Toute l'originalité du pragmatisme réside dans sa manière de voie concrète.

Prof. H. A. Overstreet. — *Le fondement de l'illusion du temps.*

L'idéalisme a toujours regardé le point de vue du temps comme illusoire, mais, à moins de considérer cette illusion, à la manière orientale, comme un pur rien, il doit en retrouver les sources subjectives, et montrer quel est son rapport au réel. La thèse de l'auteur est que cette illusion procède d'une imperfection de la conscience. La conscience du temps (perceptuel) est imparfaite, en ce qu'elle est perspective, et que le point de vue détermine dès lors la valeur de ce que l'on perçoit, l'intérêt immédiat du moi immédiat étant le principe de cette falsification. Cette illusion de perspective s'attache, d'ailleurs, à toutes les attitudes immédiates de la personne humaine. Ce qui caractérise proprement l'illusion du temps, c'est que le temps est une durée, et que son écoulement n'est pas uniforme mais varie suivant l'intérêt. Le moyen de corriger cette illusion est de renoncer à la division du

moi, et de réaliser son moi total dans chacune des phases de son expérience. Il suit de là que la personne parfaite est étrangère au temps ; ce caractère intemporel n'est que l'expression de la perfection de sa nature spirituelle.

Prof. Wilber Urban. — *Quelle est la fonction d'une théorie générale de la valeur?*

Le problème des valeurs se substitue actuellement au problème de la connaissance. La science économique et l'éthique ne peuvent, ni l'une ni l'autre, constituer la science totale des valeurs ; il y a place pour une théorie générale de l'évaluation. Le problème de l'évaluation est double : psychologique et axiologique ; il s'agit de rechercher quelle est la nature et quelles sont les conditions du jugement de valeur, et d'expliquer par la méthode générale acquise les valeurs encore inexpliquées ; il s'agit également de distinguer entre les valeurs subjectives et objectives, de déterminer des normes, de fixer les postulats impliqués dans ces normes. Et ces postulats doivent être psychologiquement possibles, en harmonie avec les lois générales de la vie consciente.

Prof. H. N. Gardiner. — *Le problème de la vérité.*

Il s'agit uniquement de la vérité des propositions, et seulement des propositions particulières, de leur vérité dans leur rapport à la significative que l'on a en vue. Deux problèmes se posent à ce sujet : la nature de la vérité, l'évidence de la vérité. L'auteur n'accorde pas au pragmatisme que la vérité ait seulement une valeur instrumentale : il tient qu'il faut aussi l'envisager du point de vue structural. Il estime, d'ailleurs, que le pragmatisme ne donne pas une explication satisfaisante du caractère universel de la vérité.

Prof. Norman Smith. — *Le subjectivisme et le réalisme dans la philosophie moderne.*

L'auteur veut prouver que le subjectivisme, c'est-à-dire l'idéalisme subjectif, est insoutenable sous ses diverses formes, et déterminer la forme de réalisme qui promet la solution la plus satisfaisante des problèmes. La contradiction inhérente à l'idéalisme subjectif consiste dans la double relation simultanée qu'il attribue aux états mentaux à l'égard des objets : ils en sont, épistémologiquement, l'appréhension (rapport d'inclusion) ; ils en sont, mécaniquement, les effets (rapport d'exclusion). Le subjectivisme procède toujours de cette dernière admission, qui rend inintelligible la fonction représentative des états mentaux. On arrive, par cette critique, au réalisme d'Avenarius et à celui de Bergson, qui, tous deux, ont été conduits au développement de leur philosophie réaliste par l'étude détaillée des faits actuellement contenus dans notre expérience concrète. Avenarius n'a pas réussi, dans son oscillation entre le parallélisme et le matérialisme, à établir la philosophie réaliste dont il a esquissé le programme. La philosophie de Bergson offre cette valeur singulière d'établir un point de vue original et nouveau pour aborder le problème de la connaissance.

G. F. Barbour. — *Le bien commun d'après Green et Sidgwick.*

Prof. F. C. Sharp. — *L'objectivité du jugement moral.*

Le problème de l'objectivité est soulevé ici exclusivement en ce qui concerne le droit. Un jugement relatif au droit est objectif, lorsqu'il implique un détachement à l'égard de mes intérêts personnels, lorsqu'il est fondé sur un examen complet de la situation, lorsqu'il exprime un système cohérent en ce qui regarde les idéaux de la conduite. Le sens commun tient avec raison le droit pour unique et pour foncièrement universel. Ce système cohérent ne peut être fondé sur le jugement dysdémoniste; il ne peut avoir une base esthétique, ou antipathétique; il implique un critère eudémoniste, du point de vue du spectateur impartial.

Prof. Mary Whilm Calkins. — *Le moi et l'âme.*

La conception du moi est empruntée par les philosophes à la psychologie : le moi est donc une réalité immédiatement connue, et non un être simplement inféré : de là, sa permanence, son unicité, son rapport à ce qui n'est pas lui. La conception actuelle du moi est donc une reprise et un développement de certains facteurs centraux dans l'ancienne conception de l'âme. Mais la conception de l'âme diffère de celle du moi, en ce qu'elle est subordonnée à celle du corps, et aussi par son caractère d'abstraction vide. C'est ainsi que Locke établit une distinction entre l'âme abstraite et le moi concret. Le personnalisme moderne part de l'étude introspective du moi immédiatement réalisé et reconnaît dans ce moi tout le riche contenu de l'expérience actuelle.

Prof. Walter T. Marvin. — *Le factuel* (The Factual).

Le terme « factuel » désigne, sans prendre parti entre l'idéalisme et le réalisme, le contenu dont nous avons une connaissance immédiate. Un problème se pose à cet égard : y a-t-il des jugements dont le factuel constitue le critère exclusif, et quel est le rapport de ces jugements au reste de notre connaissance? Ces jugements sont ceux qui offrent un caractère de particularité absolue. Dans la découverte de la vérité, l'homme emploie les jugements de fait comme prémisses, et ces prémisses sont des points de départ absolus : tandis que, dans le système idéal de la science abstraite, le logicien regarde toutes les propositions comme entièrement corrélatives. Le principe de contradiction n'est que le critère de la vérité des jugements de fait, mais l'accord entre les jugements est le seul indice complet de la vérité.

Prof. André Lalande et M. Édouard Le Roy. — *La philosophie en France* (1907).

Prof. John Grier Hibben. — *Le critère du pragmatisme.*

Le pragmatisme peut-il subir l'épreuve de son propre critère : « Tout ce qui réussit (works) est vrai »? Il est insuffisant à titre d'hypothèse directrice (working hypothesis); nous sommes obligés de le subordonner à d'autres considérations, comme les lois fondamentales de notre nature logique; la fonction créatrice qu'on lui attribue (Papini, Dewey) est limitée.

Prof. Joseph A. Leighton. — *La base dernière de la connaissance.*

Quel est le caractère de la réalité, prise dans son tout, si la connaissance a une valeur? La pensée est active, mais l'expérience lui fournit un donné déterminé. Ce donné ne peut être défini en termes sensibles purs. Le fait que le monde extérieur s'accorde avec les fins changeantes de la pensée humaine implique une relation organique entre l'esprit et le monde. Le rapport entre les pensées individuelles, non moins que le rapport entre l'esprit individuel et la nature, enveloppe une *pensée actuelle supra-individuelle*; les esprits individuels n'arrivent à la connaissance qu'à titre de membres actuels d'un système de choses intelligible; la réalité, dans la totalité systématique de sa signification, doit être une unité mentale. Le sujet ultime auquel se réfère la connaissance valable est donc une intelligence systématique universelle. La connaissance, dans cet esprit suprême, suppose un objet de connaissance; mais elle ne saurait être arrêtée ou limitée par qui que ce soit qui demeure hors de l'atteinte de son expérience et de son intuition immédiate.

Prof. Oscar Ewald. — *La philosophie allemande en 1907.*

Prof. James Seth. — *Les paralogismes prétendus de « l'Utilitarisme » de Stuart Mill.*

Prof. Warner Fite. — *L'agent et l'observateur.*

Le contraste entre l'agent, qui voit la situation du dedans, et l'observateur, qui la voit du dehors, peut servir de base à l'analyse descriptive qui distingue le sujet et l'objet. Le point de vue de l'agent, lequel peut être étendu à toute action, même à l'activité inorganique, est essentiellement anthropomorphique et automorphique. Les deux points de vue, puisqu'ils se réfèrent à la distinction entre un dedans et un dehors, peuvent être regardés comme appartenant à un même domaine et comme complémentaires. Mais le point de vue de l'observateur est celui des deux qui exclut la plus grande part de la vie humaine; et c'est pourquoi les sciences sociales présentent l'activité humaine comme une série d'images fantomales.

Prof. E. H. Hollands. — *Le néo-réalisme et l'idéalisme.*

L'auteur de l'article détermine les traits essentiels de l'épistémologie réaliste de M. G. E. Moore et de M. Russel, et leur relation à l'idéalisme objectif. La polémique du néo-réalisme contre l'idéalisme, telle qu'elle a été développée jusqu'ici, n'atteint pas son but. Partir des relations pour arriver au réel (idéalisme subjectif), ou partir du réel pour arriver aux relations (réalisme), ces deux méthodes sont également abstraites.

Dr W. K. Wright. — *Le bonheur comme postulat moral.*

Le bonheur, en tant que conception morale, désigne seulement cet état mental dans lequel un homme, fidèle à son idéal moral, reçoit l'approbation de sa propre conscience; il ne peut être défini en termes de plaisir exclusivement, il constitue un élément intégrant du souverain bien, et par suite un postulat moral. Il est comparable à la satis-

faction intellectuelle; en ce qui regarde leur distinction *absolue*, l'absolutiste et le pragmatiste diffèrent d'opinion. L'accompagnement inévitable de l'action morale par le bonheur moral est une hypothèse aussi efficace dans la sphère de l'éthique, que celles du temps, de l'espace, et de la causalité, dans les sphères théoriques.

Prof. Charles M. Bakewell. — *La signification de la vérité.*

Idéalistes et réalistes accentuent le côté objectif de la vérité, le pragmatiste en accentue le côté subjectif. La vérité n'est pas une copie du réel; elle consiste à replacer un objet particulier dans son contexte intégral, et c'est ce contexte que nous appelons l'expérience. Ainsi la vérité englobe le fait passager dans son contexte transcendant. L'investigateur prend toujours pour accordé que son point de vue et sa pensée ont un caractère typique; ainsi la conception de l'expérience et celle d'un interprète omniscient de cette expérience sont deux termes corrélatifs.

Prof. J. E. Creighton. — *La nature et le critère de la vérité.*

Les problèmes de la philosophie ne doivent plus être abordés du point de vue de l'essayiste; le point de vue du philosophe doit être justifié, on doit montrer qu'il constitue le point de vue même de la vérité; et l'on ne peut déterminer ce point de vue *vrai* qu'en se référant à l'histoire de la philosophie. Le développement historique des conceptions philosophiques établit que la relation entre l'esprit et la réalité est essentiellement interne et organique. Le pragmatisme a une valeur à titre de protestation contre le point de vue abstrait qui regarde la pensée en elle-même, comme détachée du matériel de l'expérience; mais il y a, chez certains pragmatistes, une tendance contraire à enlever à la pensée toute hégémonie à l'égard de l'expérience. Le seul résultat auquel les pragmatistes puissent arriver, dans leur poursuite du concret, est l'expression de l'expérience psychologique en termes subjectifs; mais c'est une erreur de supposer que nous rendions notre idée de la connaissance plus concrète en la mettent en rapport avec nos satisfactions privées et nos fins personnelles.

Prof. Henry W. Wright. — *L'auto-réalisation et le critère du bien.*

Si généralement acceptée qu'elle soit sous ses diverses formes, la théorie de l'auto-réalisation n'est pas entièrement satisfaisante comme solution du problème moral. On lui reproche d'être vide de tout contenu moral, de ne pouvoir pas exprimer la nature de l'idéal moral ; et on l'oppose, à cet égard, à l'hédonisme comme au rationalisme. Mais, si l'on entend bien la nature et la fonction du moi, comme activité organisatrice, l'idéal d'auto-réalisation fournit un critère bien défini du jugement moral : tout acte doit être une fonction du processus central d'organisation par lequel l'unité du moi s'exprime. L'obligation de l'accomplir est catégorique, car l'acte en question est un moyen propre à atteindre la seule fin qui possède une valeur inconditionnée et une autorité absolue. L'auto-organisation suppose l'ajustement naturel des intérêts opposés des divers individus, car les relations

sociales constituent une condition universelle et essentielle de la vie humaine; elle suppose également, puisque tout homme est une partie intégrante de la réalité universelle, l'ajustement du moi humain à l'ordre cosmique. On fait coïncider ainsi le processus d'auto-réalisation avec la direction même de l'évolution universelle.

Prof. G. W. Cunningham. — *La conception hégélienne de la connaissance absolue.*

J. Segond.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

W. James. — *Précis de psychologie*, trad. de l'anglais. In-8, Paris, Rivière.

M. Cagnac. — *Fénelon : études critiques.* In-12, Paris, Lecène-Oudin.

Dr Mignard. — *La Joie passive.* In-12, Paris, F. Alcan.

Werner. — *Aristote et l'idéalisme platonicien.* In-8, Paris, F. Alcan.

Parodi. — *Le problème moral et la pensée contemporaine.* In-12, Paris, F. Alcan.

Lévy-Bruhl. — *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures.* In-8, Paris, F. Alcan.

Pradines. — *Critique des conditions de l'action.* 2 vol. in-8, Paris, F. Alcan.

Louis. — *Doctrines religieuses des philosophes grecs.* In-8, Paris, Lethielleux.

A. van Gennep. — *Religions, mœurs et légendes.* 2 vol. in-12, Paris, *Mercure de France.*

Garrigou-Lagrange. — *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques.* In-12, Paris, Beauchesne.

Mourgue. — *Philosophie biologique d'A. Comte.* In-8, Lyon, Rey.

Leclère. — *Dogmatisme, Modernisme, Protestantisme.* In-12, Paris, Bloud.

Nordau. — *Le Sens de l'histoire*, trad. de l'all. In-8, Paris, F. Alcan.

Le Roy-Burton. — *The Problem of Evil.* In-8, Chicago, Open Court.

Rutgers Marshall. — *Consciousness.* In-8, London, Macmillan.

Biddlecombe. — *Thoughts on natural Philosophy.* In-8, Newcastle up-on-Tyne.

Lange. — *Die Gemüthsbewegungen* (2e éd.). In-8, Würzburg, Kabitsch.

Krienelke. — *Lamberts Philosophie der Mathematik.* In-8, Halle, Niemeyer.

Bergmann. — *Das philosophische Werk Bolzano's.* In-8, Berlin, Meyer.

Aner. — *Ploucquet's Leben und Lehren.* In-8, Halle, Niemeyer.

Dues. — *Psychologie der Ethik.* In-12, Heidelberg, Winler.

Troilo. — *Idee e ideali del Positivismo.* In-12, Roma, Voghera.

Mazzalorso. — *Schema di una dottrina intierno la guistiezia il diritto.* In-8, Bologna, Beltrami.

Gerini. — *Gli scrittori pedagogici italiani.* In-12, Milano, Paravia.

R. Navarro. — *Feminismo juridico.* In-12, Madrid, Fé.

— *Ensayo de una filosofia feminista.* In-8, Madrid, Fé.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul Brodard.

LA
LOGIQUE DE LA CONTRADICTION

La contradiction logique, celle que vise le « principe de contradiction », est une espèce définie d'un genre immense. Je voudrais ici, en analyser la nature, voir comment elle se rattache aux autres espèces de ce genre. Je voudrais aussi montrer qu'elle n'est pas ce que l'on semble admettre, que, d'une part, il n'y a peut-être pas, à proprement parler, de « contradiction logique » au sens absolu du mot, et que, d'autre part, il y a partout, dans la pensée, des contradictions, au moins latentes ou en germe. Enfin, je voudrais dire quel emploi doit être fait, et même est réalisé en fait, des contradictions inévitables, et vers quel idéal tend la chasse à la contradiction et le désir de l'éliminer entièrement de l'esprit.

I. — La contradiction dans l'intelligence, le sentiment et l'action.

§ 1.

Pour le logicien, les propositions contradictoires sont des propositions opposées à la fois par la quantité et par la qualité ; l'une est particulière tandis que l'autre est universelle, l'une est négative tandis que l'autre est positive. Elles ne peuvent jamais être à la fois vraies toutes deux, ni fausses à la fois. Il faut nécessairement que l'une des deux soit vraie, et que l'autre soit fausse. « Tout homme est blanc » et « quelque homme n'est pas blanc », voilà des propositions contradictoires. Ce qui concerne les contradictoires « est si clair, dit la *Logique de Port-Royal*, qu'on ne pourrait que l'obscurcir en l'expliquant davantage ». Peut-être ne serait-il pas mauvais de l'obscurcir un peu. Il faut, en certains cas, se méfier des idées qui paraissent claires.

Dans le langage ordinaire, et même dans le langage tenu commu-

nément par les philosophes, la contradiction s'élargit beaucoup. Elle englobe, par exemple, les propositions « contraires » (universelles toutes deux et dont l'une est affirmative tandis que l'autre est négative : tout homme est blanc, — aucun homme n'est blanc) qui peuvent être toutes deux fausses mais ne sauraient être vraies simultanément. D'une façon générale, elle comprend toutes les propositions qui sont jugées ne pouvoir être affirmées en même temps, toutes les propositions telles que la vérité de l'une nous paraît devoir entraîner la fausseté de l'autre. Et nous dirons que les idées sont contradictoires pour signifier qu'elles ne peuvent être vraies toutes deux à la fois.

§ 2.

La contradiction ne se produit pas seulement par la rencontre de deux propositions incompatibles, elle peut exister aussi par la rencontre de deux idées dans la même proposition.

Il n'y a pas entre l'idée et le jugement les différences nettes et régulières qu'on a parfois supposées pour la commodité de la logique, ou le bon ordre de la psychologie. Et d'ailleurs il convient de se méfier constamment des distinctions établies entre les états psychiques, de ne jamais les accepter sans en vérifier l'exactitude, et, quand il arrive qu'on la constate, de ne pas leur attribuer, sans faire de réserves, une portée générale. La psychologie admise me paraît, de ce point de vue, contestable en presque toutes ses parties. Le jugement n'est qu'une idée dont un des éléments est spécialement mis en relief et séparé des autres, soit parce qu'il vient de se joindre actuellement à une idée déjà existante, et qu'il n'est encore bien organisé en elle, soit parce qu'il tend déjà à s'en séparer, soit parce que nous avons momentanément besoin de l'isoler pour le faire entrer en d'autres combinaisons.

Par exemple quand un homme que nous supposions honnête se révèle comme un coquin, notre jugement : cet homme est un fripon, exprime que notre idée de cet homme comprend comme élément l'idée de friponnerie et que cette idée vient de s'y adjoindre et ne fait pas encore complètement corps avec elle. Si les accusations portées contre l'homme nous semblent mal fondées, si nous disons : cet homme est honnête, c'est que notre opinion sur lui a été un peu

ébranlée, que les éléments qui la composaient ont tendu à se dissocier, que leur système a été attaqué et notre jugement implique une reconstruction d'où la trace de l'ébranlement n'a pas encore disparu tout à fait. Ou si nous disons : Racine est un grand écrivain, c'est que nous avons quelque besoin de considérer en lui cette qualité, de la mettre en relief en l'isolant de celles qui s'associent avec elle pour former notre idée de Racine, soit que nous voulions citer quelques grands écrivains, soit que nous ayons quelque désir actuel d'opposer Racine à d'autres, ou que nous nous préparions à faire quelques réserves sur son compte, ou pour toute autre raison de nature semblable.

Inversement, toute idée est un nid de jugements actuels ou possibles. Mon idée du triangle implique les propositions que la géométrie développe, mon idée de tel ou tel individu comporte un grand nombre de jugements, formulés ou non, connus de moi ou non aperçus, conscients ou inconscients, réels ou virtuels, sur ses qualités, ses habitudes, ses rapports avec moi ou avec d'autres, sa position sociale et sa famille, etc.

Une idée sera donc contradictoire si elle contient implicitement ou explicitement, deux propositions incompatibles. L'idée d'un triangle où deux angles seraient droits est une idée de ce genre, ou l'idée d'un homme qui serait à la fois un parfait honnête homme et un voleur impénitent. On sait assez que l'idée de Dieu, telle que l'admet la philosophie spiritualiste, a soulevé ainsi de nombreuses discussions par la contradiction qu'on a cru trouver entre les différents attributs prêtés à la divinité.

Il peut se révéler ainsi des contradictions dans tous les faits de l'intelligence, croyances, jugements, idées, raisonnements, qui du reste se ressemblent toujours et se confondent souvent. On en rencontre même dans nos perceptions, qui comprennent toujours des jugements, avoués ou implicites. M. Egger, il y a longtemps déjà, en citait ici même un cas intéressant. Il s'agissait d'une partie de plafond reflétée dans une glace et qui paraît à la fois rectangulaire par rapport au cadre de la glace et trapézoïdale par rapport à la surface aperçue par reflet. Sans doute en trouverait-on aussi jusque dans la sensation même.

§ 3.

Allons plus loin. La contradiction n'est pas limitée au domaine de l'intelligence, elle s'étend partout dans l'esprit, et même hors de l'esprit. Nous la retrouverons en beaucoup de faits dont je dois au moins signaler l'existence et rechercher le caractère.

Si des jugements peuvent se contredire, des sentiments le feront aussi. Il n'est pas plus contradictoire d'admettre des propositions opposées que des sentiments qui se combattent. Affirmer et nier à la fois une même chose, c'est exactement comme aimer et détester à la fois la même personne ou la même chose, comme espérer ou craindre le même événement, et, comme on dit, « sous le même rapport ».

Aussi a-t-on pu étudier la logique des sentiments. Peut-être faudrait-il entendre par là seulement la recherche de l'unité, de la systématisation, — recherche spontanée, instinctive, ou voulue, — dans la vie affective. Il ne me semblerait pas tout à fait exact, en ce sens, de dire que la logique du sentiment se moque du principe de contradiction. Elle le néglige volontiers en tant qu'il s'applique aux idées et à leur enchaînement, elle en supporte, aisément ou même elle en provoque et elle en exige parfois la méconnaissance, mais elle le respecte, autant que le fait la logique de l'intelligence, en tant qu'il peut s'appliquer dans son domaine propre. La vie affective est aussi rigoureuse et aussi exigeante dans sa logique que la vie intellectuelle dans la sienne. Elle s'accommode aisément de quelque incohérence dans les idées mais paraît tendre vers l'absence de contradiction affective, comme la vie de l'intelligence tend vers l'absence de contradiction intellectuelle, en suscitant tout les états d'âme qui peuvent s'accorder avec la tendance dominante et en écartant ou en combattant les autres. Il n'en reste pas moins que la contradiction affective est un fait d'expérience constante. Nos sentiments, nos désirs, nos amours et nos haines, nos craintes et nos espoirs se heurtent toujours. Sans cesse ils se contredisent l'un l'autre et tendent sans cesse à se faire admettre et accepter par le moi ; ils y arrivent parfois en détruisant ou en amoindrissant son unité affective. Ou bien encore, ils sont contradictoires en eux-mêmes comme l'idée d'un cercle carré, ils recèlent des contradic-

tions parfois inaperçues, leurs éléments ne peuvent réellement s'accorder d'une manière durable et vraiment logique ; un sentiment fort et violent comme la passion amoureuse, par exemple, renferme souvent de ces contradictions intimes, qui contribuent à le rendre forcément malheureux, impossible à assouvir.

§ 4.

S'il y a une logique de l'intelligence et une logique du sentiment, il y a nécessairement aussi une logique de la volonté et une logique de l'action en général. Sans doute ici la contradiction apparaît, si l'on peut dire, matériellement plus difficile, sinon, parfois au moins, tout à fait impossible. S'il est possible d'affirmer et de nier à la fois, et même d'aimer et de haïr simultanément, on ne peut guère à la fois agir et refuser d'agir, agir dans un sens et dans le sens opposé, lever et abaisser le même bras, voyager et rester à la maison, garder un dépôt et le restituer.

Et pourtant la contradiction est réelle dans l'activité comme elle l'est dans l'intelligence et dans le sentiment. Elle ne s'y révèle pas toujours sous la forme brutale que je viens d'indiquer. « Qui veut la fin veut les moyens », a-t-on dit, et c'est là, en quelques mots, une expression partielle considérable de la logique de l'action. Mais en fait il arrive souvent que celui qui veut la fin répugne à employer les moyens qui seuls la lui assureraient, et aussi que celui qui veut les moyens et qui les réalise, ne veut pas toujours la fin qu'ils doivent nécessairement entraîner. Nous voyons bien souvent des gens agir d'une manière incohérente et contradictoire, faisant un pas dans une direction, un second pas dans la direction contraire, favorisant telle œuvre, telle entreprise, telle politique, telle tendance sociale et le contrariant ensuite, agissant pour satisfaire tel désir, et puis s'arrêtant en chemin et cherchant à satisfaire un désir opposé et contradictoire. Non seulement on ne veut pas toujours une fin et les moyens qui la procurent, mais encore il arrive bien souvent qu'on poursuit successivement des fins opposées, parfois sans bien s'en rendre compte, et qu'on emploie aussi au service d'une même fin, des moyens qui se contredisent. Car il n'est pas sans exemple que des moyens qui tendent vers une même fin apparaissent à bien des égards comme incompatibles. Le vol et la

prudence honnête sont des moyens d'acquérir la richesse, mais il y a bien quelque contradiction entre eux. Cependant, remarquons-le, car nous aurons l'occasion d'y revenir, cette communauté possible de fin crée entre eux une alliance, et nous permet d'entrevoir déjà qu'il n'y a rien d'absolu dans la contradiction.

La logique de l'action pourrait fournir matière à de longues considérations. Peut-être suffira-t-il à peu près de dire ici qu'elle se ramène en somme à ce qu'on appelle la morale. La morale n'est qu'une tentative de rendre l'action logique et d'en éliminer la contradiction. Si elle s'occupe aussi, quoique moins directement, des sentiments et des idées, c'est surtout en tant qu'ils sont les conditions des actes, en tant qu'ils sont aussi par eux-mêmes, en quelque sorte et jusqu'à un certain point, des actes véritables. Car penser et sentir, c'est agir déjà, l'activité intellectuelle ou affective est une suite d'actes comme l'activité musculaire.

Sans doute, d'autre part, la contradiction pratique s'accompagne souvent de contradictions intellectuelles ou affectives. Il me semble pourtant qu'elle en reste quelque peu indépendante. En tout cas elle se réalise dans un domaine qui est assez différent en somme. Au reste les contradictions intellectuelles se produisent aussi assez souvent sous la poussée de quelque désir, elles n'en perdent pas pour cela leur caractère. Et les contradictions affectives sont parfois aussi conditionnées par l'état de notre intelligence. Tout s'enchevêtre continuellement dans la vie mentale.

§ 5.

Nous retrouvons donc partout, dans l'esprit, des faits qui se rattachent étroitement à la contradiction logique, à la prendre même en un sens rigoureux et assez étroit, et qui lui ressemblent beaucoup. Nous pourrions trouver dans la vie affective et dans la vie active des cas qui rappellent les propositions contradictoires des logiciens et d'autres nous feraient plutôt penser aux propositions contraires. Sentiments contradictoires : haïr tous les hommes, ne pas haïr quelque homme; sentiments contraires : haïr tous les hommes, aimer tous les hommes. On pourrait montrer, ainsi que dans la logique de l'intelligence, que l'un des deux sentiments contradictoires doit être accepté et ressenti, que les sentiments

contraires peuvent n'être ni l'un ni l'autre acceptés et ressentis par nous, mais qu'on ne saurait les éprouver tous les deux à la fois, non plus que les contradictoires. Et l'on retrouverait aisément en tout ceci les mêmes caractères d'universalité ou de particularité, de négation ou d'affirmation que considérait la logique intellectuelle. Ils seraient seulement quelque peu transformés.

Pareillement nous trouverions des actes et des séries d'actes contradictoires (se lever tous les jours à cinq heures — ne pas se lever un seul jour à cinq heures) et des actes contraires (aller tous les jours à la campagne — ne jamais aller à la campagne) et les mêmes considérations s'y appliqueraient, qu'il serait oiseux, je pense, d'indiquer plus longuement.

Nous verrions les cas de contradiction se multiplier indéfiniment, à mesure que nous élargirions notre idée de contradiction. Elle devient indéfiniment fréquente si nous l'assimilons à l'opposition. La contradiction ainsi comprise serait universelle, car il y a partout et toujours de l'opposition. La réalité est tissée d'opposition et d'harmonie. Elle n'existe que par la combinaison de ces deux grands faits.

La loi d'inhibition, par exemple, toujours à l'œuvre, sans cesse manifestée par tous les faits psychiques, nous montre une opposition continuelle des phénomènes, et au vrai sens du mot, en somme, une perpétuelle contradiction entre eux. Toute idée, tout sentiment, toute tendance, tout désir, toute volition tend à écarter de l'esprit, à empêcher de se développer, à faire disparaître une immense quantité d'autres faits, des idées, des désirs et des volitions. Aucun fait psychique ne peut se produire, subsister, et agir que par cette inhibition continuelle, qu'il reçoit à son tour des autres et qui arrête ou modifie son propre développement et sa propre existence. Un phénomène quelconque est constamment ainsi en contradiction avec beaucoup d'autres, qu'il supprime ou atténue, ou par lesquels il est modifié. Et nous retrouvons bien ici un des caractères principaux de la contradiction logique, l'impossibilité de l'accord et de la coexistence possible entre deux ou plusieurs idées, comme entre deux ou plusieurs sentiments, deux ou plusieurs actes réels ou virtuels. Bien plus, chaque idée, chaque sentiment, chaque fait psychique en général étant un composé plus ou moins complexe, les éléments qui le composent et les éléments

de ces éléments sont à leur tour en harmonie et en contradiction. Ils s'opposent toujours à certains égards les uns aux autres, se contredisent et s'empêchent de vivre ou du moins de se développer.

Nous entrevoyons maintenant, il me semble, la généralité de la contradiction, comment la contradiction logique se rattache assez étroitement à d'autres formes d'opposition, et aussi que la contradiction logique n'a peut-être pas la valeur absolue que lui ont donnée les logiciens. Mais je n'ai guère qu'indiqué sommairement les faits; il convient maintenant de les analyser un peu minutieusement.

II. — Contradiction et identité.

§ 1.

Quand on a trouvé que deux propositions se contredisent, ou qu'une idée renferme des éléments contradictoires, il semble inutile d'aller plus loin. La contradiction paraît une chose claire et dont la nature est évidente, au sujet de laquelle il n'y a rien à se demander.

Mais pourquoi cependant deux propositions contradictoires sont-elles inconciliables? Quel est le caractère qui fait que nous ne pouvons admettre l'une des deux sans rejeter l'autre? Il serait absurde sans doute, de les considérer comme vraies toutes deux à la fois, mais qu'est-ce que l'absurdité, et pourquoi cela serait-il absurde?

Il n'y a qu'une raison à cela, sinon que les propositions contradictoires et les idées contradictoires ne peuvent s'unir pour travailler à une même fin commune, ne peuvent être mises en contact sans se repousser et sans entraver ou sans rendre vain le travail de l'esprit. Cela semble évident, et peut-être même jugera-t-on que dire cela n'est guère qu'énoncer avec d'autres mots l'idée même de contradiction.

L'incompatibilité des propositions contradictoires est mise en relief par l'activité pratique. Nous ne pouvons agir sur les choses en affirmant et en niant à la fois leurs qualités. Le maçon affirme implicitement la pesanteur des pierres qu'il emploie. S'il la niait en même temps et voulait tenir compte des deux jugements contradictoires, il ne pourrait rien faire. Et pareillement dans le domaine

intellectuel pur, deux notions contradictoires ne peuvent s'unir en une même idée, deux propositions contradictoires ne peuvent parvenir à construire vraiment aucun édifice intellectuel.

Cette impossibilité de s'unir pour une fin commune, pratique, affective, ou purement intellectuelle, c'est bien évidemment ce qui donne à la contradiction son caractère spécial. Il n'y a même pas d'autre moyen de la reconnaître. Tant que deux propositions nous semblent pouvoir figurer dans un même ensemble intellectuel et converger vers une même fin, nous ne pouvons les considérer comme contradictoires, au moment où nous les considérons comme contradictoires nous ne saurions plus les associer.

Peut-être dira-t-on que c'est parce que nous les avons reconnues contradictoires que nous ne les accordons plus, et qu'elles sont incompatibles parce qu'elles sont contradictoires et non pas contradictoires parce qu'elles sont incompatibles. Elles sont contradictoires parce que l'une nie ce que l'autre affirme, simplement.

Mais, en somme, ceci ne contredit pas ce que j'affirmais. Reconnaître qu'une proposition nie ce que l'autre affirme, c'est déjà ne pouvoir les faire entrer dans le même système. Et même, à supposer que nous puissions séparer la négation et l'affirmation de tout rapport avec la constitution d'un système qui les engloberait, il faut dire que nous reconnaissons maintenant la contradiction à cette marque : l'affirmation et la négation simultanées portant sur un même point, mais que ses caractères et ses propriétés lui viennent de ce que la négation et l'affirmation, portant sur un même point, sont en fait incompatibles et ne peuvent simultanément collaborer à une même œuvre. Maintenant, nous les rejetons sans essayer de les accorder, mais ce qui justifie ce rejet, c'est l'impossibilité d'un accord de finalité entre elles, dont la simultanéité de l'affirmation et de la négation n'est que la marque. Sans cela la contradiction serait inoffensive. Nous n'aurions aucun scrupule fondé à assembler des propositions contradictoires, si elles pouvaient s'harmoniser pour une même fin, et nous trouverons des raisons de l'admettre, si je ne me trompe, dans la suite de cette étude.

Cela revient à dire que ce qui importe, ce n'est pas la nature statique des choses, mais leur activité, leur puissance, leur dynamisme, et, au moins quand il s'agit de psychologie, de biologie ou de sociologie, leur finalité, leur aptitude à se combiner en systèmes.

C'est rappeler peut-être même que la nature statique, arrêtée toujours un peu artificiellement à un moment du temps, et fixée dans un instant d'une évolution indéfinie, n'est intelligible et même n'a quelque réalité que par son influence sur les faits futurs et ses rapports avec les faits passés, par les phénomènes, les systématisations ou les désorganisations qu'elle fait prévoir, et dont elle est le signe ou bien qu'elle continue, ou qu'elle termine. Ce qui importe dans un être quelconque, homme, société, esprit, idée ou sentiment, ce n'est pas sa nature même mais son activité, l'enchaînement des phénomènes qui va se dérouler en lui ou par lui, ou plutôt sa nature même, à un moment donné est une sorte d'abstraction qui n'a de valeur ou même de réalité que par l'ensemble auquel elle se rattache.

§ 2.

Nous comprendrons mieux, je pense, la nature de la contradiction en la rapprochant de l'identité qui lui est, à certains égards exactement opposée, et en examinant la chaîne des intermédiaires qui les relient l'une à l'autre.

A = non A, A = A, voilà les deux expressions symboliques de la contradiction et de l'identité. Ces formules mettent en relief leur opposition sur le caractère de laquelle il est peut-être aisé de se faire illusion.

La contradiction complète, absolue, telle qu'on se représente volontiers la contradiction logique, impliquerait l'impossibilité pour deux propositions de s'unir pour n'importe quelle fin, et, tout spécialement, de s'unir pour une fin intellectuelle quelconque, d'entrer comme éléments dans une même croyance, dans un même ensemble d'idées. Nous verrons tout à l'heure les raisons qu'il peut y avoir de ne pas en admettre la possibilité.

Le contraire de la contradiction nous semble devoir être un tel rapport de deux propositions qu'elles soient capables de s'unir pour toutes les fins théoriques ou pratiques. Nous verrons aussi tout à l'heure qu'il y a des raisons de douter de la possibilité d'un pareil rapport, en dehors du cas où les deux propositions peuvent se substituer en tout cas l'une à l'autre. Alors elles ne sont pas réellement deux, mais ne sont que la même proposition répétée et,

dans ce cas, le rapport disparaîtrait avec l'un des termes. Les deux propositions ne seraient pas vraiment unies.

C'est ce cas pourtant que l'on a appelé du nom d'identité. Le principe d'identité fut pris pour une loi fondamentale de l'esprit. Sa valeur, à vrai dire, dépend de la façon dont on le comprend. Il peut inspirer des manœuvres intellectuelles profitables et logiques, il peut aussi se ramener à un pauvre truisme absolument vain. La formule de l'identité est assez malheureuse. Dire que A égale A, c'est ne rien dire. On ne fait par cette formule que redire ce que l'on a dit, et, à le dire deux fois, on peut avec le même profit, le répéter cent fois, mille fois, indéfiniment. Il n'y a pas de raison pour mettre fin à la série A = A = A = A, etc.

Supposons au contraire, à la place de l'identité absolue qui n'a aucun intérêt, ni même aucune signification (en dehors du cas dont je n'ai pas à m'occuper ici, où elle est un point d'arrivée et non un point de départ, où la question était de savoir s'il existait deux personnes ou deux choses ou bien une seule) supposons une identité partielle et abstraite. Le principe d'identité, alors, impliquera que A′ peut remplacer A dans une combinaison donnée. Un atome d'oxygène n'est pas un autre atome d'oxygène. Il en diffère au moins par sa position dans l'espace — à supposer qu'il n'y ait pas d'autre distinction entre les atomes, ce dont nous ne sommes pas sûrs. Mais il a avec lui une ressemblance fort grande, une sorte d'identité partielle abstraite. Cela veut dire qu'il peut, dans les limites de cette identité, se substituer à l'autre, qu'il peut être employé à sa place, qu'il est capable de faire ce qu'il peut, qu'il le remplacera dans une combinaison chimique sans que le composé en soit sensiblement altéré. Un atome d'oxygène formera de l'eau en se combinant à deux atomes d'hydrogène. Cela est vrai quel que soit l'atome d'oxygène employé, quels que soient les atomes d'hydrogène. Ils sont abstraitement identiques, ils peuvent dans un même système, se substituer l'un à l'autre ou du moins on y peut introduire indifféremment l'un ou l'autre sans changer la nature du système composé.

§ 3.

Nous pouvons concevoir, et l'expérience nous en montre sans cesse, des corps, des individus, des éléments psychiques, des groupes rivaux, des qualités abstraites qui, sans être identiques, et en se ressemblant de manière très diverse, présentent certaines analogies et peuvent, par là, se substituer l'un à l'autre, en conservant l'apparence générale du système où ils sont successivement engagés, ou tout au moins, en n'en provoquant pas la dissolution.

Ce sont évidemment les sciences mathématiques et physico-chimiques qui nous donnent les plus beaux cas d'identité. En ce qui concerne les mathématiques, il n'est point malaisé de voir qu'elles ne sauraient contredire ce que nous disions de l'identité absolue. On pourrait peut-être soutenir que même pour elle, l'identité n'existe pas. En tout cas, elles n'étudient bien évidemment que des identités abstraites et, par conséquent partielles. Dès qu'on l'applique au monde concret et réel l'identité mathématique n'existe plus. Huit égale huit, mais huit pommes n'égalent pas huit autres pommes. Les mathématiques, en faisant abstraction des différences, opèrent naturellement sur des identités. Les corps qu'étudient la physique et la chimie paraissent aussi pouvoir offrir des cas d'identité presque complète, toujours ramenée cependant à une ressemblance plus ou moins grande, puisque les corps diffèrent toujours, au moins par leur position dans l'espace, et que l'un peut bien être, par rapport à l'autre, *idem specie* mais non *idem numero*. La chimie nous apporterait des faits fort intéressants, où la substitution est instructive et curieuse. Il suffit ici de les indiquer. Les atomes chimiques paraissent, en général, différenciés, peut-être par une longue évolution, en espèces relativement assez distinctes où les individus sont très semblables les uns aux autres. Peut-être se ressemblent-ils moins que nous ne le croyons, peut-être agissent-ils plus irrégulièrement qu'il ne nous semble. Mais ce sont là des hypothèses sur lesquelles il serait bien inutile de s'attacher maintenant.

La psychologie, la sociologie nous laissent constater à chaque instant des faits de substitution justifiée par une identité relative et abstraite. Un fonctionnaire meurt. Il faut le remplacer. On ne trouvera pas — à supposer que l'on en ait envie — un autre homme exac-

tement semblable à lui. Mais on en pourra trouver qui auront les mêmes titres, qui auront fait des études analogues, qui auront une tournure d'esprit à peu près semblable. Il ne saurait y avoir identité entre les deux, mais une ressemblance suffisante y supplée. Sans doute, les différences qui distinguent un homme de son successeur décident que l'action de celui-ci, tout en continuant dans ses grandes lignes, l'œuvre de l'autre, la contredira sur quelques points. La contradiction s'insinue ici, ou plutôt elle commence à se révéler visiblement car elle existait déjà. Un homme ne reste jamais identique à lui-même; en effet, il change continuellement et s'il se redit pendant longtemps, il se contredit aussi toujours quelque peu. Mais cette contradiction et même celle du prédécesseur et du successeur peut rester faible, compatible avec la vie et la marche d'un service, avec la logique des affaires, peut être même utile et peut être nécessaire.

De même dans la vie de l'esprit interviennent de nombreuses et fréquentes substitutions du même genre, sur lesquelles je voudrais bien revenir un jour plus longuement. Elles permettent en effet de se faire une conception relativement nouvelle de la vie de l'esprit, en rapprochant la science psychique, et la biologie avec elle, de la chimie d'une part et de la sociologie de l'autre, en unissant plus étroitement ces diverses sciences. Je me bornerai pour le moment à signaler, pour montrer encore les rapports de la contradiction et de l'identité, les substitutions de faits psychiques qui constituent la vie, la croissance, le développement, la fixation des théories et qui parfois entraînent leur mort.

Tout d'abord, remarquons que, dans l'exposition d'une théorie, on peut varier indéfiniment les exemples destinés à l'illustrer. Socrate et le duc de Wellington ne se ressemblaient, en tant qu'individus, que sur peu de points, ils se contredisaient en bien des choses, mais ils étaient tous deux hommes et tous deux mortels. Par ce caractère commun ils étaient aptes à entrer également bien dans un syllogisme dont la conclusion annonçait leur mort inévitable, et pouvaient servir également à en montrer la construction. Ils n'y ont point failli. Pour donner une idée de la pesanteur, les faits concrets foisonnent qui peuvent se substituer l'un à l'autre. En général, des faits qui se ressemblent par des caractères abstraits que l'on est, à un moment donné, amené à considérer spécialement, peuvent se

substituer l'un à l'autre. Ils se contredisent à certains égards, mais leurs ressemblances, leur identité partielle et abstraite suffit à leur permettre ici d'être pris l'un pour l'autre.

Mais il arrive constamment que, dans une théorie en formation, une idée accueillie déjà, se révèle insuffisante. Il faut, pour pouvoir conserver ou développer la théorie, remplacer cette idée par une idée nouvelle qui lui ressemble un peu, en général, à plusieurs égards, qui lui ressemble sûrement beaucoup à certains égards, mais qui la contredit aussi sur quelques points. Une théorie ne naît pas parfaite, elle est obligée de se compléter ainsi et aussi d'éliminer ses parties caduques. La discussion, où chaque théorie est obligée de faire appel à de nouveaux appuis, et souvent de remplacer les idées mortes — dont elle cache les cadavres pour ne pas encourager l'adversaire — nous offre des cas nombreux de substitution inégale. Une idée est remplacée par une autre qui lui ressemble et qui en diffère. Ainsi un employé maladroit peut être congédié pour faire place à un autre qui, lui ressemblant sur quelques points, sera pourtant choisi parce qu'il en diffère. Ici la différence devient essentielle et l'identité partielle s'amoindrit.

§ 4.

On peut la supposer diminuant de plus en plus, à mesure que la contradiction augmente, sans que la systématisation cesse d'être réelle. Au contraire, l'harmonie n'est possible que par un singulier mélange de contradiction et d'identité.

En effet une réalité quelconque ne peut s'associer, s'harmoniser avec elle-même. C'est ce que constate la stérilité du principe d'identité. Quand on croit constater l'harmonie c'est que l'identité n'existe pas, ou que la réalité examinée est complexe, et que l'harmonie résulte de l'accord mêlé de contradiction de ses éléments constituants. Nous disons bien d'un homme qu'il est d'accord avec lui-même, mais nous ne faisons par là que constater l'harmonie des états d'âme dont la succession le constitue.

Un atome ne peut se combiner avec lui-même. Tout au plus peut-il s'unir en certains cas avec un atome semblable à lui pour former la molécule d'un corps simple. De même on ne peut dire qu'une proposition concernant l'égalité des triangles puisse se

combiner avec elle-même et se fortifier ainsi. Elle s'unit à d'autres propositions qui lui ressemblent et qui en diffèrent pour former l'ensemble de la géométrie plane.

Sans doute il peut sembler en certains cas qu'en répétant une proposition on la transforme, sinon en elle-même, au moins pour nous. Elle paraît plus acceptable, on en pénètre mieux le sens, on en entrevoit les conséquences lointaines et les ramifications. Et l'on dirait qu'elle se combine avec elle-même pour s'enrichir et se développer. Mais c'est que chaque nouvelle répétition de l'idée donne déjà une idée différente. Se ressemblât-elle absolument d'une fois à l'autre, elle serait encore différente par sa situation dans le temps. Mais elle se transforme bien autrement. Arrivant dans un esprit transformé par les expériences précédentes, elle l'ébranle autrement, elle est autrement comprise et autrement sentie. Chaque fois que l'idée reparaît, ses rapports avec l'esprit, avec les autres idées, les autres impressions, se transforment. Et comme une chose ne tient sa valeur, son sens, même sa nature et son existence que de ses rapports avec les autres, elle peut, si on la traite par l'abstraction, paraître identique; dans la réalité elle n'est plus la même.

§ 5.

Quelque différence, quelque distinction est donc nécessaire à l'harmonie. Mais qui dit différence, dit aussi opposition et contradiction. Ce qui est différent se contredit toujours.

Sans doute on dit que les contraires s'attirent et que les semblables se repoussent. Cela est vrai à quelques égards. Mais si l'on examine de près les cas de ce genre, on voit qu'il confirment ce que nous avons dit. Deux êtres animés de désirs semblables sont en harmonie par cela même, mais à condition que leur désirs puissent se satisfaire simultanément. Sinon ils sont en lutte. Des gens qui aiment tel ou tel vin, peuvent s'entendre pour s'en procurer et se faciliter réciproquement la satisfaction de leur goût. Mais deux hommes qui aiment la même femme sont presque forcément rivaux et ennemis. La ressemblance absolue, l'identité pure ne conduirait à rien. Quelque ressemblance mêlée à quelque différence, peut produire, selon le cas, l'harmonie ou la discorde — ce qui indique déjà

que la contradiction est nécessaire à l'harmonie, et que l'harmonie et la discorde sont des faits de même genre et très voisins l'un de l'autre.

Car la ressemblance, l'identité partielle est une cause de discorde, en certains cas, au moins. La différence en est une autre et qui ne se dément jamais. Sans doute on peut s'entendre en n'étant pas semblables. Mais c'est à condition que la dissemblance ne sera pas en jeu, que les activités dissemblables pourront se satisfaire chacune de son côté, soit indépendamment, soit aussi, ce qui arrive, en s'entr'aidant l'une l'autre. Elles s'entr'aident par ce qu'elles ont de semblable, par exemple deux personnes peuvent s'entendre pour louer à frais communs une voiture qui les emportera au même village où elles tiennent à se rendre toutes deux pour des affaires distinctes. Elles peuvent le faire encore pour aller soutenir un procès où elles seront adversaires. Et nous voyons fort bien ici, comment leurs désirs, tout opposés qu'ils sont, les rapprochent par ce qu'ils ont de semblable. Mais des désirs dissemblables se combattent toujours, virtuellement au moins, car l'univers est assez vaste pour qu'ils puissent être ou tout au moins paraître tout à fait étrangers l'un à l'autre. Et tout phénomène, est, d'un certain point de vue, une sorte de désir.

Ainsi l'harmonie résulte de la rencontre de tendances qui s'opposent et qui s'accordent à la fois, qui sont à la fois partiellement identiques et partiellement différentes. Il en est de même, exactement, de son contraire, la désharmonie, la dissonance, la discorde. La différence entre l'une et l'autre provient de la proportion variable de ces deux éléments de ressemblance et de différence. Tout cela est vrai de l'harmonie musicale comme de l'harmonie sociale, de l'équilibre d'un édifice comme de l'équilibre d'un esprit, et nous voyons bien les ressemblances profondes qui unissent les sens si différents et parfois si spécialisés de ces mots. Mais de plus l'harmonie se révèle par l'unité du résultat, de la fin. Elle résulte d'efforts, de tendances en partie différentes et opposées, tendant d'une manière plus ou moins durable, vers un même résultat, ou des résultats convergents.

C'est ce que nous pouvons constater partout, du système solaire jusqu'aux sociétés humaines. Et il n'y aurait sans doute pas eu lieu d'insister sur cette vérité si l'on n'en avait méconnu le sens. Admet-

tre en effet que la contradiction est nécessaire à l'harmonie, et l'opposition à l'accord, c'est reconnaître l'impossibilité de la perfection comprise comme harmonie pure et sans mélange de contradiction, c'est reconnaître que l'existence est forcément, et sous toutes ses formes, une chose instable et troublée, un mélange de bien et de mal, de oui et de non, qui tend, elle aussi, à se supprimer elle-même en tendant vers sa perfection.

§ 6.

Essayons maintenant d'appliquer spécialement à l'intelligence ces vérités générales. L'identité ne nous donne rien, nous l'avons déjà vu. L'opposition absolue, la contradiction directe — en la supposant possible, pour le moment — ne nous donne rien non plus L'une est trop pauvre, l'autre est trop discordante.

Ce qui est fécond, ce qui fait la vraie matière du raisonnement, c'est l'identité partielle et abstraite, mêlée de différences et d'oppositions. Que nous considérions l'induction ou la déduction, nos conclusions seront les mêmes.

Prenons, en effet, le syllogisme classique : Tout homme est mortel, Socrate est homme, Socrate est mortel. On a fait remarquer que Socrate, homme et mortel pourrait être représenté par trois cercles concentriques. Socrate comprend tout « homme », plus certaines qualités spéciales qui n'appartiennent qu'à lui. Homme comprend tout « mortel », plus certaines qualités qui lui sont spéciales. Il y a donc ressemblance, identité abstraite entre les trois termes du syllogisme. C'est pourquoi ces trois termes peuvent entrer en relations harmoniques et s'unir en un raisonnement logique.

Mais ces trois termes ne sont pas identiques, dès lors, ils diffèrent, s'opposent et se contredisent. Il convient d'analyser cette contradiction, son caractère et ses conditions, car c'est là que se trouve le point essentiel d'une partie de cette étude.

Il est visible que « homme » diffère de « mortel », que Socrate diffère de « homme ». Il y a opposition entre ces concepts, il y a contradiction. Socrate est concret, homme est abstrait; homme est moins abstrait, mortel est plus abstrait. Il est bien évident que

nous ne pouvons pas substituer indifféremment, dans toute proposition, l'un de ces termes à l'autre. Nous ne pouvons dire sans absurdité : « La mort de l'homme a été causée par la ciguë » ou « le mortel a normalement deux mains et deux pieds ». Mais nous ne pouvons pas non plus substituer toujours le terme le moins abstrait au plus abstrait. (Et c'est ici que le schéma des trois cercles se révèle imparfait.) Nous ne pouvons dire : « Socrate est une qualité qui convient à tous les hommes », ou bien « homme est un caractère de tous les êtres vivants ». Il y a donc quelque chose dans le terme *abstrait* qui n'est pas dans le *concret*. Il est bien, si l'on veut, un extrait de l'autre. Mais précisément, par là même, il en diffère, devient apte à des emplois nouveaux et contredit, en certains cas, le terme concret.

Il ne faut donc pas considérer le concret comme renfermant tout l'abstrait. Sans doute, il est vrai que tout ce qui est dans l'abstrait est dans le concret, à la condition d'ajouter cette restriction : sauf l'abstraction elle-même. Cela suffit à faire de l'abstrait une chose nouvelle, différente du concret, et qui s'oppose à lui. Tout ce qui est dans « homme » est bien dans « Socrate », sauf le caractère d'abstraction et de généralité qui rend le terme abstrait différent de l'autre et parfois opposé à l'autre.

L'harmonie du syllogisme consiste précisément en ce que les oppositions et les identités s'y arrangent de façon à former un ensemble stable. De même les pierres d'un édifice se ressemblent et s'opposent. Les oppositions dans le syllogisme bien fait ne servent qu'à permettre l'union. Si homme et mortel ne différaient pas de Socrate et ne s'opposaient pas à lui, nous n'aurions aucun besoin de rapprocher ces trois termes et leur rapprochement ne nous donnerait rien de durable et d'harmonieux.

Le syllogisme rapproche et met en valeur ce que les trois termes ont d'identique, mais sans que ce qui les sépare soit complètement écarté. Nous savons bien et nous ne perdons pas de vue que Socrate n'est pas l' « homme » et que l'homme n'est pas le « mortel ». Les différences viennent ici permettre aux ressemblances de s'affirmer sans se confondre. Elles leur donnent l'existence. Si les identités existaient seules, elles se confondraient et n'existeraient plus. A = A est une formule sans signification, elle ne fait nullement que A soit double. Il n'y a pas A et A, il y a A. Mais si nous disons

B est A et C est A, nous créons un lien entre B, C et A, nous affirmons leur identité partielle et, par suite, nous affirmons la possibilité de quelques harmonies. Mais nous laissons subsister les différences et les discordances. Nous ne les oublions même pas et ce sont elles qui permettent aux trois termes de survivre, et de ne pas s'anéantir dans une complète identité. Ainsi le syllogisme, en mettant en évidence les ressemblances des trois termes, ne va point jusqu'à les confondre et c'est pourquoi la contradiction subsiste à quelque degré en lui, c'est pourquoi aussi il peut avoir un sens.

§ 7.

Il n'en va pas autrement du raisonnement inductif. Quand nous arrivons, par l'expérience, à une proposition générale qui résume à certains égards la foule innombrable des cas particuliers, nous devons aussi combiner l'harmonie et la contradiction, l'identité et la différence de manière à mettre en relief l'identité abstraite et partielle, mais sans oublier les différences qui seules donnent quelque valeur à la considération des identités. Quand nous disons, par exemple, que l'eau bout à 100 degrés, nous établissons l'existence d'une identité de réaction de l'eau dans certaines conditions. Notre loi, à côté de cette identité, implique de nombreuses différences dont les unes n'ont ici aucune importance, dont les autres, au contraire, gardent quelque influence et dont elle doit indiquer l'effet. Par exemple il importe peu que l'eau soit renfermée dans un vase de telle ou telle forme. Au contraire il n'est point indifférent qu'elle soit prise dans certaines conditions de pureté et de pression atmosphérique. Notre loi, si elle est correcte, établira les relations de l'identité et des différences en indiquant comment l'identité partielle peut subsister malgré certaines différences, comment, au contraire, elle peut s'altérer diversement et en un sens précis, à cause d'autres différences. Mais dans tous les cas, les différences sont essentielles. Dans le second cas, cela est visible puisque l'identité en dépend. Et dans le premier cas, cela est vrai encore puisque sans les différences, l'identité n'aurait aucun intérêt pour nous et nous ramènerait à la formule A = A dont nous avons vu l'inanité complète. L'induction n'a de valeur que parce qu'elle nous montre

certaines identités partielles et abstraites se réalisant malgré des différences et des contradictions continuelles. La loi générale ne peut même exister que parce que les faits particuliers sont différents, multiples et, par suite, en opposition plus ou moins nette les uns avec les autres. Elle ne fait que séparer ce qu'il y a d'identique au sein de cette diversité. Mais l'identité qu'elle révèle ne peut nous intéresser et même ne peut exister que par l'opposition qui l'accompagne.

§ 8.

Naturellement le raisonnement par analogie, l'inférence du particulier au particulier conduit à des considérations analogues. Il est inutile d'y insister. Mais peut-être sera-t-il intéressant d'examiner, de notre point de vue, les sophismes, les raisonnements faux en général. Les défectuosités des mécanismes psychiques sont toujours instructives.

Le raisonnement faux, inductif ou déductif, est une tentative pour faire prédominer la ressemblance où la dissemblance l'emporte, pour affirmer l'harmonie où la contradiction s'étale. L'édifice ainsi construit est ruineux parce que les oppositions ne s'y équilibrent pas.

Les exemples d'induction erronée sont de tous les instants. Il vaut mieux prendre les exemples connus et symboliques. Par exemple le cas du voyageur qui, servi par une jeune fille rousse, écrit sur son carnet : dans telle ville toutes les femmes sont rousses. Voilà une ressemblance affirmée à tort, une identité partielle extraite des différences de taille, d'âge, de beauté, qui peuvent lui être associées dans la réalité. Ce qui fait la fausseté de la proposition, c'est qu'elle est contredite par les faits. Elle affirme que telle femme est rousse alors que l'expérience la montrera blonde ou brune. Il y aura donc opposition, non plus seulement entre les attributs laissés en dehors de l'affirmation, mais entre l'attribut choisi et ce même attribut tel que l'expérience le révèle. La contradiction, au lieu de rester extérieure à la proposition, et de l'étayer pour ainsi dire, du dehors, est entrée en elle et la désorganise. Quand je dis qu'elle est entrée en elle, je parle ainsi pour simpli-

fier. La proposition : « toutes les femmes sont rousses dans telle ville » n'est pas contradictoire en elle-même, elle est seulement en contradiction avec l'expérience. Ou du moins, c'est ainsi qu'on pensera généralement. Peut-être pourrait-on affirmer, au contraire, que toute proposition erronée est contradictoire en elle-même, et que notre ignorance seule nous empêche de lui reconnaître ce caractère.

Toutes nos erreurs se ramènent à associer des identités partielles plus ou moins importantes. Elles peuvent être fallacieuses parfois. Jamais complètement pourtant. Puisque deux qualités, deux événements, deux personnes ont été jugées identiques, elles ont toujours quelque ressemblance. D'abord il existe entre tous les objets que nous connaissons certaines ressemblances générales, — et, en premier lieu, celle d'être connus de nous. Et n'y en eût-il pas d'autres, il y aurait toujours aussi cette ressemblance entre eux qu'ils ont été jugés semblables par nous, c'est-à-dire qu'ils ont provoqué dans notre esprit des réactions analogues. L'erreur est dans le peu de solidité, réelle ou virtuelle, des associations qui se sont établies en nous. En voyant certaine ressemblance dans les allures de deux personnes, nous pouvons en conclure que leurs caractères se ressemblent aussi sur certains points que nous précisons. Une conclusion de ce genre n'est pas toujours juste. C'est dire que les ressemblances imaginées ne sont pas associées dans la réalité comme elles l'ont été dans notre esprit aux ressemblances constatées. Une contradiction virtuelle existe dans notre idée, car les éléments de notre idée vont être dissociés par le choc prolongé avec la réalité.

Quand la contradiction et l'identité se rencontrent dans nos jugements vrais ou faux, c'est des rapports de cette identité et de cette contradiction que provient le caractère de vérité ou de fausseté de nos jugements. Selon que les contradictions contribuent à faire vivre l'idée constituée, à l'étayer du dehors, ou bien qu'elles s'introduisent dans le système même, à un moment ou à un autre, pour en diviser les éléments, le jugement est logique ou il est contradictoire, l'idée est vraie ou elle est fausse. Mais une telle nature de l'idée de la contradiction et de sa nature reste très incomplète encore, et nous devons la creuser davantage sur certains points.

Pour le moment remarquons au moins que le parallélisme entre la vie intellectuelle et la vie active ou affective se continue. L'activité affective, en effet, et même l'activité musculaire, ne sont que le résultat d'oppositions et d'identités se combinant de manière à arriver à une harmonie. Il me suffit de rappeler ici le jeu des muscles antagonistes et aussi les combinaisons de sentiments qui dirigent l'action et, tout en la provoquant, la retiennent et la coordonnent. Au reste je renvoie à ce que j'ai dit ailleurs sur le rôle de l'inhibition.

§ 9.

Nous trouvons donc, de l'identité absolue à la contradiction absolue, toute une série de faits, où d'une part la ressemblance, l'accord, l'identité partielle, d'autre part la dissemblance et la contradiction s'unissent et s'amalgament en proportions données pour former le monde du réel et ses harmonies plus ou moins troublées.

L'identité et la contradiction nous apparaissent, en somme, comme les deux bouts d'une chaîne aux innombrables anneaux, je dirais volontiers, pour marquer mieux leur caractère par cette expression contradictoire, comme les deux bouts d'une chaîne infinie. Elles sont, en effet, comme les limites vers lesquelles tendent les faits à mesure que nous remontons la série des ressemblances ou celle des oppositions qui d'ailleurs dans la réalité s'entrelacent et se combinent avec tant d'irrégularité et de complexité.

L'une de ces limites, nous en avons reconnu déjà le caractère infécond et quelque peu puéril, c'est l'identité. A mesure que nous envisageons, ou que nous imaginons des faits qui se ressemblent davantage, à mesure que disparaissent les différences qui toujours les séparent, nous nous rapprochons de l'identité absolue. On l'atteindrait en supprimant la dernière différence, celle du temps et du lieu, toutes les autres étant supposées déjà écartées. Mais alors nous supprimons aussi l'existence distincte des objets comparés. Il n'en reste plus qu'un. L'identité de deux êtres distincts serait une contradiction réalisée et nous atteindrions à la fois les deux limites vers lesquelles tend la réalité.

On peut cependant comprendre l'identification en un sens relatif. Il est très possible, non point de supprimer, mais d'associer les diffé-

rences et les oppositions de deux êtres et de les combiner à leurs ressemblances pour former un être nouveau. C'est ce qui arrive, par exemple, quand deux atomes s'unissent pour former une molécule. Il y avait deux êtres distincts, et il n'y en a plus qu'un. Cela se produit encore dans une conjugaison de cellules. Cela arrive encore quand une grande ville absorbe une commune voisine ou quand une grande nation s'assimile un petit état voisin.

L'identité ainsi obtenue est évidemment chose complexe, relative, instable. Un démembrement peut défaire ce qu'a fait une annexion. La molécule peut se décomposer en atomes; le grand état peut être partagé. Et même, tant qu'ils durent, les éléments qui les composent gardent au moins un minimum d'existence propre et le font parfois sentir. Ils restent encore quelque peu en opposition les uns avec les autres. Leurs forces s'équilibrent plus ou moins bien, mais c'est dire qu'elles ne sont point une seule force. La province annexée garde quelque chose de sa vie propre, de ses tendances spéciales, de son esprit et de ses désirs. La commune englobée conserve des intérêts particuliers qui ne peuvent être entièrement subordonnés à ceux de l'autre, ni se confondre avec eux. Parfois même l'élément ancien doit se défendre, et peut y avoir quelque peine, contre les tendances ennemies qu'il s'est inoculées. Il a conquis et sa conquête tend à le conquérir à son tour. La Grèce, disait-on, prise par Rome, prit à son tour ce vainqueur. L'identité réelle, l'unité réalisée est toujours une pluralité, c'est-à-dire un champ de bataille, toujours animé. L'identité absolue n'est concevable que comme une limite qui ne peut être atteinte.

Mais l'identité ne nous intéresse guère ici que par ses rapports avec la contradiction. Allons donc maintenant à l'autre extrémité de la série pour examiner à son tour et plus minutieusement, la contradiction; nous pourrons mieux ensuite interpréter le sens de la série entière et comprendre la nature et le rôle, si essentiels pourtant de la contradiction, et voir aussi comment la contradiction logique se rattache à un phénomène entièrement général, dont elle est une incarnation particulière en tant au moins qu'elle existe, car elle n'existe pas sous la forme qu'on est convenu de lui donner.

III. — La contradiction impossible.

§ 1.

A l'identité absolue, A = A, s'oppose la contradiction absolue, A = non A, évidemment impliquée dans les propositions contradictoires, dans les propositions contraires aussi, et dans toute idée dont les éléments sont réellement en contradiction.

Si la formule de l'identité indique, en son sens positif, le cas de la substitution toujours possible, et même, à la limite, de la substitution absolument réalisée, de la formule, la contradiction signalerait le cas où tout accord serait impossible, où nous ne pourrions trouver un accord entre l'affirmation et la négation d'une chose, étant donné que la formule A = non A indique une proposition à rejeter absolument.

Or si la première formule n'avait pas de sens réel et ne se comprend que comme marquant une direction des faits et une limite qu'on ne peut atteindre, il semble bien qu'il en soit de même de la seconde et que la contradiction absolue ne puisse être, en un sens abstrait, que l'indication d'une tendance qui ne se réalise jamais complètement. En considérant le concret, au contraire, on pourrait soutenir que tout ce qui ne se réalise pas était contradictoire avec la réalité.

§ 2.

Pour qu'il y ait réellement contradiction logique, il faut que la même qualité soit affirmée et niée de la même chose en même temps et sous le même rapport. Un carton ne saurait être à la fois blanc et noir. Il peut cependant avoir une partie blanche et une partie noire, être blanc d'un côté, noir de l'autre, il peut avoir été blanc jadis puis peint en noir. Bien mieux on peut concevoir qu'il paraisse blanc dans certaines conditions, selon l'incidence de la lumière, noir dans des conditions différentes. Rien de tout cela n'implique contradiction.

Mais alors, et quand il ne s'agit pas d'idées que nous commençons par supposer contradictoires, on peut se demander si nous pourrons jamais être sûrs qu'il y ait entre des opinions

quelconques une contradiction réelle et absolue *du point de vue logique*, qu'il faut évidemment bien distinguer du point de vue psychologique.

En fait il semble bien que cette contradiction ne se produit pas, et que les choses, que les idées ne s'opposent jamais si complètement qu'il soit impossible de les unir en certains cas vers une fin commune. Cela ne veut certes pas dire que toutes les propositions contradictoires peuvent toujours être associées et acceptées par nous, à bon droit comme vraies, mais simplement que nous ne pouvons peut-être jamais affirmer que deux propositions sont absolument contradictoires et absolument inconciliables. Et nous voyons bien, en effet, que les opinions sur ce qui est vraiment contradictoire varient avec le temps, avec le lieu, avec le milieu mental. Ce qui paraît contradictoire aux uns ne l'est point pour les autres et réciproquement.

§ 3.

Il est beaucoup plus délicat qu'il ne semble au premier abord d'affirmer que deux jugements opposés, une négation et une affirmation sont bien exprimées « sous le même rapport ». Peut-être ne le sont-elles jamais en fait.

Nous connaissons beaucoup de cas où elles ne le sont pas, et nous en avons vu déjà. Un carton blanc d'un côté et noir de l'autre peut être dit à la fois blanc et noir, ou, pour préciser encore plus, être à la fois affirmé et nié comme blanc. Mais il est parfois difficile de savoir au juste ce qui en est. Un négociant se contredirait-il en admettant que deux et deux font cinq quand il s'agit de ses créances et ne font plus que trois quand il s'agit de ses dettes? Les partisans des moyennes pourraient ne pas trouver beaucoup à reprendre à ce procédé, mais ni les créanciers ni les débiteurs ne voudraient l'accepter. Pourtant le commerçant pourrait dire que s'il nie et affirme à la fois la même chose, ce n'est pas sous le même rapport.

Les rapports essentiels, dira-t-on, sont, dans les deux cas, essentiellement les mêmes. La somme quatre dépend simplement des conditions deux et deux. Elle n'a rien à voir avec les relations sociales de celui qui fait l'addition, pas plus qu'avec la tempéra-

ture ou la longitude. Nous avons pu déterminer ainsi des rapports inconditionnels de phénomènes. Les vérités mathématiques dépendent simplement de leurs conditions mathématiques. Les vérités physiques de conditions physiques. Sans doute la pesanteur d'un corps considérée en elle-même, non dans ses rapports avec la pesanteur d'un autre corps varie du pôle à l'équateur, mais elle ne varie pas avec le régime politique. De même les vérités sociales sont indépendantes de ce qui se passe actuellement dans une nébuleuse. Dès que nous connaissons ainsi les rapports essentiels de certains faits, il importe peu que les autres rapports par lesquels nous pouvons les caractériser changent ou ne changent pas. Nous n'avons pas à en tenir compte pour apprécier la contradiction. Celle-ci se produit si nous affirmons et si nous nions la même chose sous le même rapport, dans l'intérieur, si l'on peut dire, de la loi établie. Il y aurait ainsi contradiction à ce que deux et deux ne fassent pas quatre, il y aurait contradiction à ce que l'eau ne bouille pas à 100 degrés, pourvu qu'elle soit prise dans les conditions physiques voulues. Il n'y a pas contradiction à ce qu'elle ne bouille pas à 100 degrés, à ce que son point d'ébullition soit élevé ou abaissé sur l'échelle thermométrique si la pression atmosphérique diminue ou si l'eau contient en dissolution certains sels. Il y aurait contradiction dans la science si l'on pouvait établir que l'eau bout plus ou moins vite selon que l'on est en république ou en monarchie, selon que l'expérimentateur est un voleur ou un homme scrupuleux.

Certes, c'est là une conception intellectuellement et pratiquement utile. On ne peut s'en passer actuellement. Mais il ne faut pas la prendre pour une certitude absolue et lui attribuer une rigueur logique qu'elle ne saurait posséder. Et même à la supposer rigoureusement vraie en son principe, encore faudrait-il admettre que, dans ses applications, nous ne pouvons sortir de l'empirisme ou de l'hypothèse et que, dans l'un et l'autre cas, la certitude logique nous échappe, et, par conséquent, la contradiction, telle qu'elle est comprise par les logiciens.

§ 4.

Même en mathématiques, nous ne savons rien que d'une science relative et fragmentaire. Sans doute des associations d'idées et de perceptions très tenaces nous font accepter comme indubitables certains principes et certains faits. Et pourtant, dès qu'on sort de l'identité absolument stérile, on ne peut rien affirmer d'une manière absolue. Comment pouvons-nous assurer que telle condition ne se lèvera jamais qui modifiera notre arithmétique?

C'est que, dira-t-on, les mathématiques révèlent précisément des identités cachées, et nous y trouvons la preuve d'abord que les identités ne sont pas toujours vaines et ensuite que nous pouvons comprendre et atteindre de vraies contradictions qui seraient la négation des identités découvertes.

C'est précisément ce qui est en question, et ce qui peut être nié. L'égalité mathématique n'indique pas une identité absolue. Quatre n'est égal, dans la vie, à deux fois deux que dans certaines conditions. Donner quatre billes à un enfant n'est nullement identique à lui en donner deux fois deux. L'égalité mathématique est une identité partielle et abstraite. Nous ne la concevons comme absolue qu'en la dépouillant de tout ce qui rend concrets les termes comparés.

Plus l'abstraction est poussée, plus aussi la rigueur de l'égalité apparaît. A la limite elle peut arriver à l'identité absolue, c'est-à-dire perdre tout intérêt pour nous. Un peu auparavant, elle nous donne des similitudes presque complètes et où la contradiction peut s'insinuer d'autant plus aisément qu'on se rapproche davantage de la vie réelle.

On sait assez que des postulats géométriques peuvent être révoqués en doute. Et l'on a pu construire tout un ensemble scientifique, une sorte de corps de science sur la négation du postulatum d'Euclide. La question de la possibilité du nombre infini ne semble point encore tranchée pour les mathématiciens. Renouvier affirmait énergiquement que le nombre infini était une contradiction inacceptable. Il bâtissait là-dessus une doctrine philosophique intéressante, avec la nécessité d'un premier commencement des choses. C'était peut-être faire reposer une construction

un peu lourde sur un fondement bien mince et point assez résistant. Des mathématiciens éminents n'admettent point la contradiction relevée par Renouvier et ne nous autoriseraient pas à y découvrir les curieuses et lointaines vérités qu'il nous a proposées.

§ 5.

Dès que nous arrivons aux faits concrets, les difficultés s'atténuent. Les phénomènes physiques et chimiques sont soumis à des conditions extérieures. Ils varient avec elles. Les lois que nous découvrons en eux ne sont valables que pour un certain membre de conditions que réalise notre monde. Rien ne prouve qu'elles aient toujours été les mêmes. Il y a même de fortes raisons de penser qu'elles ont dû se modifier au cours des siècles. Rien ne nous affirme qu'elles resteront les mêmes. Et si même nous l'admettions, nous ignorons jusqu'à quel point l'apparition de conditions nouvelles peut modifier la manifestation des vieilles lois, ni si elles ne vont pas en devenir méconnaissables. Nous ignorons bien des expressions possibles des puissances et des virtualités de la matière, et les nouvelles lois qui peuvent surgir sous une apparence qui contredira les lois anciennes. Admît-on le déterminisme universel le plus rigoureux, il faut toujours tenir compte de l'imperfection de notre savoir. Nous n'avons réellement pas le droit d'affirmer qu'un fait quelconque que nous pouvons imaginer est absolument impossible parce qu'il contredirait les lois connues de l'univers. Nous ne connaissons jamais l'ensemble des conditions d'un fait et ne pouvons prévoir leur influence. Et il n'est pas besoin de remonter bien haut dans l'histoire de la science pour trouver une immense quantité de faits, rejetés d'abord comme impossibles et contredisant les lois connues de la science, admis ensuite comme incontestables sous la pression de l'expérience. Depuis le phonographe jusqu'à la chute du chat retombant sur ses pattes, depuis l'hypnotisme jusqu'aux rayons X et aux propriétés du radium, que de faits ont été acquis qui paraissaient impossibles et choquaient le bon sens et la logique de nos pères! Il est vraiment bizarre qu'on s'obstine à décréter à l'avance les impossibilités et à fixer des bornes à la nature. Et c'est là cependant ce que l'on fait si l'on admet autrement

que comme une limite dont on peut s'approcher, mais qu'on ne saurait atteindre, le principe de contradiction.

§ 6.

Si rien ne paraît contradictoire en fait d'hypothèse, dans les sciences assez improprement appelées sciences exactes, sinon par convention reconnue expressément, implicite ou méconnue, à plus forte raison ne pouvons-nous rien trouver de contradictoire lorsqu'il s'agit de sciences comme la biologie, et surtout la psychologie et les sciences sociales. C'est ici que nous pouvons, moins que partout ailleurs, nous prévaloir d'une prétendue contradiction pour nier la possibilité ou même la réalité d'un fait quelconque. Assurément nous pouvons formuler des précisions avec assurance et il peut arriver que notre assurance ne soit pas démentie par le fait. Mais nous n'avons logiquement aucun droit d'affirmer. Nous pouvons aussi bien affirmer que d'une urne renfermant cinquante boules blanches et vingt-cinq boules noires on va tirer une boule blanche. Mais nous n'en savons rien. Une probabilité précise ou vague, apparente ou réelle, c'est tout ce que nous pouvons atteindre.

Sans doute on peut s'arranger en pareils cas pour que jamais le principe de contradiction ne paraisse atteint. Seulement, et quel que soit le cas envisagé, on peut toujours trouver qu'il en est ainsi. Cela revient à dire que le principe de contradiction n'a par lui-même aucune valeur et que ses enseignements sont constamment plutôt un résultat de l'expérience qu'une anticipation de ce qui arrivera C'est la réalité qui nous enseigne ce qui se contredit, non la contradiction qui nous renseigne sur la réalité. Si l'on découvrait que deux et deux font quelquefois cinq ou que la partie est en certains cas plus grande que le tout, on découvrirait aisément aussi que le principe de contradiction s'en accommode fort bien.

Il a pu ainsi paraître contradictoire que l'homme fût à la fois un et plusieurs, ou que l'on fût à la fois déterminé et libre. Ce sont là des faits, cependant, dont on a pu admettre ensuite la réalité, et on les a fort bien expliqués, sans le moindre contradiction, et de manière très simple.

Nous ne pouvons vraiment prévoir un fait psychologique, encore

qu'en certains cas, la précision paraisse presque aussi assurée que celle d'une éclipse. Il peut nous paraître contradictoire qu'un homme dont nous connaissons l'honnêteté commette une indélicatesse. Cependant, si cela se produit, nous n'en conclurons rien contre le principe de contradiction, mais nous dirons simplement que nous ne connaissions pas bien toutes les données du problème. Et comme nous ne connaissons jamais toutes les données d'un problème réel, nous ne pouvons jamais parler de contradiction réelle et le principe de contradiction ne nous sert à rien. Là où nous pourrions l'invoquer c'est là où nous avons déterminé, par hypothèse et au moyen de l'abstraction, le nombre et la nature des conditions. C'est à peu près le cas des mathématiques. Mais alors le principe de contradiction ne peut sortir du domaine où nous l'avons introduit. Sa valeur ne dépasse pas l'hypothèse et les conventions que nous avons établies, pas plus que les règles du bridge n'ordonnent rien en dehors de ce jeu.

Nous ne pouvons non plus prévoir à coup sûr et logiquement un fait social. Ici les lois s'évanouissent. On ne peut même plus dire que nous ne les connaissons pas, il faut affirmer qu'elles n'existent point. Tout au moins elles n'existent pas encore et sont tout au plus en train de se former. Cela n'implique point une rupture du déterminisme — question tout à fait différente et dont je ne m'occupe pas pour l'instant, — mais seulement une forme spéciale du déterminisme. Nous ne pouvons juger que d'après des expériences incertaines incomplètes, sans signification précise. Et surtout nous jugeons d'après nos goûts, nos sentiments, nos préjugés conservateurs ou révolutionnaires, humanitaires ou patriotiques. C'est ainsi que nous affirmons que tel peuple ne saurait prendre telle forme politique, adopter telle croyance religieuse, qu'il ne pourra jamais dépasser un certain niveau de civilisation ou perdre son rang dans le concert des nations. Mais nous n'en savons rien ou à peu près rien. Assurément toutes les opinions ne se valent pas en matière sociale. Il en est qu'un fou seul pourrait adopter. Mais nous ne pouvons être logiquement sûr que le fou n'aurait pas raison justement en ce cas. Et le principe de contradiction ne peut nous servir de rien.

Il ne faut donc pas, dans les questions philosophiques non plus, faire trop grand état de la contradiction, et des procédés de raison-

nement qui s'y rattachent. Démontrer que le monde a commencé en établissant la contradiction du nombre infini, c'est trop de témérité. Que l'existence ait eu un commencement ou non, nous n'en savons rien. Nous ne sommes même pas sûrs que la question ait une signification, et il y a des chances pour qu'elle n'ait vraiment aucun sens réellement acceptable. Les dilemmes, les alternatives que nous voulons imposer à l'existence n'ont bien souvent aucune portée. Nous disons volontiers : il faut que le monde ait eu un commencement, ou que quelque chose ait existé de toute éternité, il faut que tout soit déterminé ou qu'il existe quelque liberté, il faut que l'espace soit infini ou fini. Et cela nous semble clair parce que nous nous attachons aux mots, à la forme de la phrase, plus qu'au sens véritable des propositions. Mais le fait est que nous ne savons rien de ce qui est réellement contradictoire, ni si vraiment la contradiction absolue est possible, et si par conséquent le dilemme est réellement probant. Nous pourrions aussi bien dire : il faut qu'une circonférence soit bleue ou non bleue, — il faut qu'un nombre soit rond ou qu'il ne soit pas rond. L'absurdité saute aux yeux ici parce que nous sommes habitués à penser qu'une ligne géométrique n'a pas de couleur et qu'un nombre n'a pas de forme définie. Il n'est pas sûr qu'elle soit réellement plus grande.

Aussi est-on obligé bon gré, mal gré, de trouver une raison profonde au mot de Bossuet. Oui, il faut tenir les deux bouts de la chaîne alors même qu'on ne voit point comment ils se rejoignent, alors même que leur union semble contradictoire. Bossuet appliquait mal cette idée, cela peut se soutenir et j'y consens. Mais le principe est bon en lui-même. Il faut seulement s'assurer que l'on tient bien les deux bouts d'une chaîne, c'est ce qu'il n'est pas toujours facile de faire.

F. Paulhan.

(*La fin prochainement.*)

L'AUTOMATISME DANS LA CRIMINALITÉ

Ailleurs j'ai étudié la forme la plus antisociale de la criminalité dans ses rapports avec celui de ses facteurs cérébraux qui se trouve en relation plus directe avec les centres sensoriaux[1].

Dans l'étude présente, je m'occuperai d'un autre facteur cérébral de la même criminalité, c'est-à-dire de celui qui se trouve sous la dépendance la plus directe des centres cérébraux excito-moteurs, du moins psychique, mais du plus radical des facteurs criminels.

Les tendances meurtrières de l'hyperesthésie psychique trouvent dans les conditions particulières de l'organisme des agents préparatoires qui en favorisent et en préparent l'exécution.

Les principales fonctions de l'homme, comme des autres êtres vivants, s'accomplissent au moyen de mécanismes spéciaux que la disposition héréditaire et l'exercice développent et perfectionnent, les rendant ainsi mieux aptes à pourvoir aux besoins instinctifs de la conservation et de la reproduction, comme à toutes les autres explications de l'activité vitale.

Pour ce qui concerne la conservation de la vie, nous voyons qu'à tous les degrés de l'échelle animale le soin de procurer la nourriture est confié à des efforts ou actes réguliers pour la saisir, la maîtriser et l'introduire dans l'organisme pour les besoins de la vie. Dans notre espèce elle-même, nous voyons que les diverses fonctions, depuis le premier acte de l'enfant suçant le lait à la mamelle, jusqu'aux travaux les plus complexes destinés à nous assurer les moyens de subsistance, sont toujours confiées à des mécanismes plus ou moins complexes, dans lesquels les facultés sensoriales et les puissances musculaires sont diversement combinées pour exécuter des actions destinées, dans leur ensemble, à atteindre la finalité spéciale.

1. Antonio Marro, L'hyperesthésie psychique et l'homicide, *VIe Congrès international d'Anthropologie*, Turin, 1907. *Id.*, *Annales de Phréniatrie*, année 1908, fasc. IV.

Les nécessités de la vie obligent aussi les êtres vivants à des actes de défense contre les causes qui menacent leur intégrité. Et dans ce champ d'activité aussi nous avons des mécanismes spéciaux, qui parfois contribuent par leur action à l'exécution d'actes volontaires, et qui bien souvent, au contraire, agissent sous forme de simples réflexes perçus ou non perçus par la conscience, mais indépendants de tout acte discriminatif ou volontairement exécuté. Les variations de la pupille sous l'influence de la lumière, le clignement des paupières quand un corps étranger menace de frapper l'œil, la toux provoquée par l'introduction d'un corps étranger dans les voies respiratoires, l'éternûment dû à l'irritation de la muqueuse nasale, le bâillement provoqué par l'exemple, le déplacement d'un membre pendant le sommeil à la suite d'un pincement ou d'une piqûre d'insecte, etc., sont de cette nature; nous trouvons encore des mouvements d'une nature purement réflexe, quoique plus complexe, dans l'expérience classique de Goltz, lorsque la grenouille décapitée, avec l'une de ses pattes ou avec des mouvements complexes d'une finalité apparente, cherche à enlever la goutte d'acide acétique qui lui brûle le dos.

De la même manière que se développent les mécanismes de défense se forment et se perfectionnent des mécanismes d'attaque qui varient naturellement selon la nature et les habitudes des divers animaux. Chez les animaux de proie qui se nourrissent de la dépouille d'autres animaux, ce mécanisme a dû prendre des formes offensives d'autant plus développées et perfectionnées que la lutte pour l'alimentation devait s'exercer contre des animaux presque égaux en force, et doués, eux aussi, de puissants moyens d'attaque et de défense.

Chez les animaux herbivores, comme chez ceux qui se nourrissent d'animaux bien inférieurs à eux-mêmes en force, il n'y a pas eu cette cause portant au développement du mécanisme d'attaque, puisque c'est à un autre mécanisme, propre à vaincre les difficultés spéciales, qu'est confié le soin de fournir la nourriture.

Toutefois chez ces derniers animaux comme chez les premiers, il y a une fonction commune pour laquelle le mécanisme d'attaque devient une nécessité générale : je veux parler de celle de la reproduction.

Cette fonction est naturellement liée à une lutte entre les indi-

vidus d'une même espèce pour le rapprochement des sexes, et en outre elle exige que le père ou la mère, ou tous les deux, chez les animaux qui ne vivent pas en société, protègent et défendent leurs petits jusqu'à ce que ces derniers soient capables de pourvoir à leurs propres besoins.

Cette nécessité a impliqué des dispositions offensives aussi bien contre leurs propres ennemis que contre ceux de leur progéniture. C'est ainsi que dans les diverses classes d'animaux s'est développé le mécanisme d'attaque en union étroite avec les sens qui mettent l'individu au courant des conditions du monde extérieur et surtout avec l'odorat, l'ouïe et la vue, contrairement à ce que nous voyons pour plusieurs mécanismes de défense unis plus particulièrement aux sens qui apportent les impressions des conditions de l'organisme lui-même et qui parfois paraissent presque uniquement des réflexes de la moelle épinière et allongée.

Ce mécanisme d'attaque est confié à différentes énergies selon les diverses espèces d'animaux. La nécessité naturelle de son développement comme premier instrument de toute lutte l'a fait transmettre du père au fils, comme cela arrive pour tous les autres mécanismes essentiels à la conservation et à la reproduction de la vie. L'exercice sert naturellement à le fortifier; et c'est ainsi que nous voyons les animaux de proie surtout y dresser leurs petits, de sorte qu'au moment opportun il entre en jeu presque automatiquement, comme chez nous le mécanisme pour le maintien de l'équilibre, développé par l'hérédité et les exercices de notre premier âge, lorsqu'un coup ou un faux pas tendent à nous le faire perdre.

Dans notre espèce, si, aux premiers temps, chez l'homme primitif, la tendance et la nécessité d'attaquer et de tuer les animaux, et même les autres hommes, a été une des conditions éventuelles de la vie, les dispositions à l'omnivorité et le progrès social ont de bonne heure fait confier la satisfaction de l'instinct de la conservation non plus au mécanisme offensif, mais au développement d'autres facultés et, avant tout, aux ressources de l'intelligence, qui a pris bien vite une importance de plus en plus prépondérante dans la lutte pour la vie.

Il n'en est pas de même en ce qui concerne l'instinct de la reproduction. Les rapports du mécanisme offensif et de cet instinct se

sont maintenus à travers les générations dans une dépendance organique qui se révèle jusqu'à nous par des manifestations évidentes.

Comme je l'ai déjà fait observer dans mon « Rôle social de la puberté[1] », le développement de l'activité génératrice est caractérisé par l'apparition simultanée de deux mécanismes, c'est-à-dire du mécanisme destiné à la fonction spécifique et d'un autre destiné à l'assurer, consistant dans l'hyperesthésie psychique, accompagnée de la tendance à la combativité du côté psychique et du côté physique dans l'augmentation des énergies musculaires destinées à l'attaque pour repousser et abattre les rivaux, pour vaincre la résistance de la femelle elle-même.

La cause efficiente fondamentale de l'orgasme vénérien, la tension des vésicules séminales, selon les études de Tarchanoff[2], trouve dans les conditions de l'appareil circulatoire à l'époque pubère comme un levier pour produire ses effets. L'augmentation régulière de la lumière du système vasculaire artériel est accompagnée du développement tout spécial que le cœur prend à ce moment-là. Beneke a trouvé que le volume du cœur, à peu près égal chez les deux sexes avant la puberté, augmente entre la quinzième et la vingtième année d'une moyenne de 160 à 225 centimètres cubes, avec une supériorité de 15 à 20 centimètres cubes chez les mâles, et cette augmentation a lieu non seulement dans la masse, mais aussi dans la quantité des fibres contractiles, de sorte que le cœur acquiert ainsi une prépondérance sur la capacité relative des vaisseaux qui en reçoivent l'onde sanguine, et que la pression sanguine s'y fait plus forte. Beneke ajoute que plus ce fait arrive de bonne heure et plus le développement pubère est fort, précoce et complet[3].

C'est dans cette augmentation de la dilatation vasculaire, ainsi que je l'ai déjà fait remarquer dans ma « Puberté », qu'on doit voir la cause de la croissance extraordinairement rapide du squelette et des puissances musculaires qui accompagnent le développement

1. A. Marro, Le rôle social de la puberté, *Revue philosophique*, p. 607, année 1899, Paris. — *La puberté*, Paris, 1902.

2. I. R. Tarchanoff, Zur Physiologie des Geschlechtes Apparates des frosches, *Pflugers Arch.*, XL, 1887.

3. Die anatomische Grundlagen der Constitutions Anomalien der Menschen, cité par Stanley Hall in *Adolescence*, V^e 1er, p. 93, London, 1905.

pubère, comme aussi des nouvelles conditions des organes de la génération et du système nerveux, qui en utilisent l'emploi pour garantir la fonction génératrice.

Le mécanisme d'attaque présente des différences notables selon les diverses espèces d'animaux. Ainsi, chez les félins, ce sont surtout les griffes et les dents qui sont mises en action pour l'attaque, tandis que chez le chien presque tout l'effort est confié aux dents, que les ruminants se servent des cornes et les animaux de l'espèce chevaline des pieds pour atteindre le même but. Chez l'homme, le mécanisme d'attaque a dû se modifier notablement avec le progrès vers la vie sociale. Il a été essentiellement confié à la main, d'abord inerme, puis armée d'une pierre ou d'un bâton et plus tard munie des armes les mieux appropriées, que l'homme lui-même a inventées et perfectionnées et qui sont venues donner à son mécanisme d'attaque une portée de plus en plus grande. Avec les progrès de la vie sociale, les ressources continuellement croissantes de l'intelligence sont venues occuper même dans la lutte sexuelle une importance de jour en jour plus grande; le milieu social ainsi que l'éducation ont fait converger les manifestations dynamogéniques cérébrales et musculaires, qui accompagnent le développement pubère, à l'emploi des qualités morales et physiques les mieux appropriées à éclipser les rivaux, à s'attirer l'attention de la femme et mériter son choix.

De cette façon le mécanisme d'attaque atavique, d'abord destiné à abattre les rivaux, et dont la potentialité et les tendances arrivent encore naturellement aux individus par l'hérédité, est laissé de côté; et ses impulsions, corrigées et modifiées par l'éducation et le milieu social, permettent le développement d'une vie civile, dans laquelle la lutte pour la conservation, aussi bien que la lutte pour l'amour, sont combattues avec des armes et des modes humains, de façon non seulement à ne pas compromettre, mais, au contraire, à favoriser l'ordre et le bien-être social.

Mais sous l'écorce de l'homme civilisé nous trouvons toujours encore l'homme sauvage et les images motrices du mécanisme d'attaque qui dorment ensevelies dans les replis profonds de l'instinct sont toujours susceptibles d'être évoquées et traduites en action, causant alors délits et homicides.

L'apparition d'états d'âme semblables à ceux qui autrefois déjà

ont accompagné le développement pubère et la lutte sexuelle, qui en est la conséquence, est, plus que n'importe quelle autre condition, favorable à l'évocation de ces images du mécanisme d'attaque, même quand les sentiments qui agitent l'âme ne sont pas directement liés à l'instinct sexuel.

Ailleurs[1] j'ai déjà fait voir comment un des facteurs cérébraux de l'homicide consiste dans l'hyperesthésie psychique dépendant soit de l'âge, soit d'une passion amoureuse, soit d'une excitation d'autre nature. Toutefois, pour conduire à l'homicide, cette première condition étiologique criminelle doit être accompagnée de la disposition et de la facilité du mécanisme d'attaque à entrer en action. Les images des forces motrices concourant à l'effet final de l'attaque violente doivent, par dispositions héréditaires, ou à la suite d'actions accomplies précédemment, se présenter vivement à l'esprit sous la même condition qui vient exciter les centres corticaux-sensoriaux, de sorte qu'à l'impression offensive succède rapide et violente la réaction.

L'absence de ce second facteur de la criminalité violente, c'est-à-dire l'absence des images motrices du mécanisme offensif, ôte à l'hyperesthésie psychique une grande partie de son danger.

C'est ce que prouve clairement la criminalité féminine. Comme je l'ai démontré ailleurs[2], chez la femme, le développement pubère n'est pas accompagné de manifestations dynamo-organiques semblables à celles qui accompagnent la puberté chez l'homme.

La tendance qui se développe le plus chez la femme est celle qui la pousse à se rendre aux yeux des hommes plus aimable que ses compagnes, en tentant de les éclipser par l'éclat de sa propre beauté et à triompher d'elles par la ruse, surtout en employant l'arme perfide de la langue. Par conséquent, comme dans la lutte pour l'exercice de la fonction sexuelle, si importante dans la vie de la femme, le cerveau n'est pas envahi par les images motrices du mécanisme offensif, ce dernier doit entrer bien plus rarement en action dans la vie de la femme pour y provoquer des homicides que dans celle de l'homme.

Nous trouvons une première preuve de cette absence du méca-

1. A. Marro, *Œuvres citées.*
2. A. Marro, *Œuvres citées* et Psychologie de la puberté, *Actes du Congrès international de Psychologie*, Amsterdam, 1907.

nisme offensif chez la femme en considérant que dans toutes les nations la femme se rend coupable d'un beaucoup moins grand nombre d'homicides. La statistique faite en Allemagne en 1898 est caractéristique pour la criminalité féminine; alors que la proportion des femmes condamnées pour délits de blessures dangereuses était seulement de 8,2 p. 100, pour les délits d'injures cette proportion s'élevait à 37,8 p. 100[1].

Aux États-Unis alors que le nombre d'hommes détenus pour homicides s'élève à 22 par 100 000 habitants mâles, les femmes ne donnent qu'un cas par 100 000 de leur sexe, et cette moindre proportion en faveur des femmes homicides se maintient même pour les femmes de couleur, quoique chez ces dernières la proportion soit relativement un peu supérieure[2].

L'étude comparative des hommes et femmes homicides nous fournit d'autres preuves de l'absence relative des images motrices du mécanisme d'attaque chez la femme par rapport à l'homme, soit que nous considérions la façon dont s'est produit le délit, soit que nous étudiions les moyens employés pour l'exécuter. Il résulte de l'examen des homicides étudiés et pris au hasard parmi les criminels qui ont formé l'objet de mon livre *Les caractères des criminels* que, dans l'ensemble, la proportion des cas dans lesquels l'homicide s'est produit par impulsion instantanée atteint 60 p. 100, tandis que seulement dans 40 p. 100 des cas le délit avait été plus ou moins prémédité.

En ce qui concerne le moyen d'exécution, nous trouvons que dans 95 p. 100 des cas le crime fut perpétré à main armée, soit, cas le plus fréquent, avec un couteau (50 p. 100), soit avec une arme à feu (16 p. 100), soit avec une autre arme offensive.

Deux homicides seulement ont été commis par suffocation au moyen des mains nues.

Mme Tarnowky a étudié 160 femmes homicides russes sans faire d'autre choix que celui de la nationalité[3]. Parmi ces homicides et malgré la plus grande vulnérabilité psychique de la femme qui provoque la réaction offensive, nous ne trouvons que 5 cas de meurtre perpétré par impulsion subite.

1. Auguste Bosco, *La criminalité des divers États de l'Europe*, p. 146, Rome, 1903.
2. Auguste Bosco, *L'homicide aux États-Unis*, p. 42-43, Rome, 1898.
3. Pauline Tarnowski, *Les femmes homicides*, Paris, F. Alcan, 1908.

Dans la grande majorité des homicides commis, le mécanisme offensif violent n'est pas entré en action. Généralement, la violence a été remplacée par la ruse. Les délits avaient été en grande majorité prémédités (96 p. 100), et le moyen le plus fréquemment employé a été l'empoisonnement (38 p. 100), moyen également assez fréquent dans les crimes commis par les femmes des autres nations. Dix homicides avaient eu lieu par mandat.

Sans tenir compte de 20 cas dans lesquels n'a pas été désigné le mode d'exécution du crime, nous trouvons que 23 morts seulement ont été causées par l'emploi d'instruments offensifs; 14 fois cet instrument a été la hache, 5 fois le couteau, 1 fois le revolver, 1 fois le bâton, 1 fois une pierre.

Une femme a tué son mari avec un fer à repasser; une autre a tué sa rivale en la frappant à la tempe de son poing nu; 40 meurtres ont été commis par étranglement, suffocation ou noyade; quelques autres, mais peu nombreux, par des coups donnés avec la main ou bien en heurtant la tête de l'enfant contre le sol ou contre un arbre.

Il y a encore une autre observation importante à faire. Parmi ces criminelles, 61 étaient de jeunes femmes de vingt-cinq ans au maximum. Leur âge lui-même les disposait donc à réagir plus facilement contre la provocation, sans parler du vice de l'alcoolisme fréquent chez elles. Eh bien, parmi elles, 6 seulement ont employé des armes pour commettre leurs crimes. Une seulement a tué son mari dans un accès d'impulsivité imprévue. Plus de la moitié ont été des empoisonneuses.

Le plus grand nombre des femmes qui ont employé la violence, avec ou sans armes, pour commettre leurs crimes, se trouvent parmi celles d'un âge plus mûr, chez lesquelles, par conséquent, les représentations motrices du mécanisme d'attaque pouvaient avoir été éveillées et rendues familières par les expériences de la vie et se trouver ainsi en rapport avec l'instinct maternel, les poussant à défendre leur progéniture, plutôt qu'avec l'instinct sexuel agissant comme moyen inné pour obtenir sa propre satisfaction.

Ces constatations de fait nous induisent à admettre que chez les femmes les offenses à l'amour-propre et les obstacles à ses tendances naturelles, au lieu de réveiller et de mettre en activité les images du mécanisme offensif qui dort par tendance héréditaire

dans les bas-fonds de l'instinct et qui chez l'homme est toujours prêt à être évoqué, tendent à éveiller un autre facteur cérébral de l'homicide, facteur qui cherche à arriver à son but par d'autres moyens.

Une dernière observation, non sans importance pour l'étude sociale des relations sexuelles, résulte de l'examen comparatif de la criminalité meurtrière de l'homme et de la femme.

Les homicides hommes que j'ai étudiés ont en grande majorité accompli leurs crimes contre d'autres individus de leur propre sexe. Quatre seulement avaient tué des femmes. Un avait tué sa mère pour des raisons d'intérêt; deux avaient tué des femmes qui mettaient obstacle à leurs amours avec d'autres femmes; le quatrième avait tué d'un coup de masse à la tête sa sœur qui se moquait de lui à cause de sa difformité — il était estropié — après lui avoir refusé les faveurs illicites qu'il demandait. Dans ce cas seul, la sexualité entre comme cause directe du crime.

Au contraire, la plupart des femmes homicides ont commis leurs crimes contre leurs propres maris ou amants (42,5 p. 100); et dans cette direction les femmes d'un âge non supérieur à vingt-cinq ans atteignent la proportion de 60 p. 100. Une seulement a tué d'un coup de poing sa rivale qui était venue l'outrager. Le meurtre d'autres femmes, qui s'élève à 23 p. 100 du total des homicides commis, a été en général — à part quelques rares cas d'infanticides contre les propres filles — perpétré dans un but de rapine ou bien contre les belles-mères ou les belles-filles plutôt que contre les rivales. De même chez les criminelles italiennes étudiées par moi dans mes *Caratteri dei delinquenti*, les trois homicides âgées de vingt-cinq, de vingt-sept et de quarante-quatre ans, ont commis leur crime sur des hommes, deux contre leur mari et une contre son beau-père.

Il en résulte donc, comme je l'avais déjà démontré par d'autres faits dans ma « Puberté », que dans les relations sexuelles la lutte de l'homme est essentiellement dirigée contre les autres hommes ses rivaux et emploie la violence, tandis que dans cette lutte la femme opère par choix essentiellement au milieu des hommes et recourt pour atteindre son but à la ruse poussée jusqu'à l'élimination de l'objet qui ne satisfait pas ses désirs instinctifs, ou s'oppose à eux.

Les conditions dans lesquelles les images motrices du mécanisme offensif comme des autres mécanismes instinctifs se présentent à l'esprit sont aussi variées que les causes physiques et morales qui peuvent troubler la régularité des actes volitifs.

« Dans l'état normal, remarque Ribot, un but est choisi, affirmé, réalisé; c'est-à-dire que les éléments du moi, en totalité ou en majorité, y concourent; les états de conscience (sentiments, idées, avec leurs tendances motrices), les mouvements de nos membres forment un consensus qui converge vers le but avec plus ou moins d'effort, par un mécanisme complexe, composé à la fois d'impulsions et d'arrêts.

« Telle est la volonté sous sa forme achevée typique[1]. »

Mouvements réflexes simples, mouvements automatiques instinctifs, actions que l'habitude a rendues machinales, sentiments, idées, tendances, patrimoine de mentalité et d'aptitudes acquises par l'éducation ou l'expérience, tout cela est évoqué, pesé et coordonné par l'esprit sous l'influence des nouvelles impressions pour atteindre la finalité choisie, en harmonie avec le caractère propre, avec la personnalité propre.

Mais les conditions dans lesquelles se déroule la vie de l'homme sont bien loin de permettre aux individus de se former toujours une personnalité assez puissante pour se refléter telle quelle dans leurs actions. Et même chez les personnalités bien formées, les événements de la vie en arrivent souvent à troubler la fonctionnalité de leur esprit, parfois même à en provoquer une vraie désagrégation, conduisant alors dans l'un et l'autre cas l'individu à la production d'actions qui ne correspondent plus à son état d'intégrité, mais qui reproduisent des conditions d'infériorité ayant déjà préexisté chez lui.

On peut, dit Janet[2], admettre dans l'esprit humain deux activités, l'une innovatrice, par laquelle les nouvelles perceptions, se combinant avec les synthèses antiques, viennent créer de nouvelles unités, de nouvelles synthèses, en vertu desquelles il est permis à l'homme de s'adapter aux nouvelles conditions du milieu ambiant.

De cette façon le champ de la conscience s'amplifie, et les actions

1. Th. Ribot, *Les maladies de la volonté*, p. 85, Paris, F. Alcan, 1909.
2. Pierre Janet, *L'automatisme psychologique*, p. 483, Paris, F. Alcan, 1909, 5e éd.

volitives restent en harmonie toujours plus parfaite avec la personnalité dont elles émanent et qui peut ainsi s'élever à des degrés toujours plus sublimes.

La seconde activité est de nature essentiellement conservatrice. Les synthèses une fois formées ne se détruisent plus; elles tendent à se perpétuer, à conserver leur unité, à maintenir leurs éléments disposés selon l'ordre dans lequel ils ont été une fois. Et il suffit parfois que quelques-uns de leurs éléments restent dans l'esprit, pour que l'activité conservatrice aille les compléter, y ajoutant les éléments absents dans l'ordre et de la manière nécessaire pour refaire le tout primitif.

Du bon accord de ces deux facultés dépendent la santé du corps et l'harmonie de l'esprit. De même que dans un état politique l'activité innovatrice et l'activité conservatrice doivent se régler mutuellement, ainsi, dans l'esprit, l'activité capable de comprendre de nouvelles synthèses et de s'adapter à de nouvelles conditions doit faire équilibre à la force automatique qui veut maintenir immuables les émotions et les perceptions du passé.

Quand l'esprit est normal, il n'abandonne à l'automatisme que certains actes inférieurs qui, à conditions égales, peuvent se répéter sans inconvénients, mais il est toujours actif pour effectuer à chaque instant de la vie les nouvelles combinaisons, qui sont incessamment nécessaires pour le maintenir en équilibre avec les changements du milieu ambiant, et c'est ce qui rend possibles liberté et progrès. Mais que l'activité créatrice soit compromise d'une façon momentanée ou permanente et les phénomènes qui se produisent ne sont plus réunis en nouvelles synthèses, ne sont plus saisis pour former à chaque instant de la vie la conscience personnelle de l'individu ; ils rentrent alors dans leurs groupes antiques et provoquent automatiquement les combinaisons qui avaient raison d'être autrefois. Et alors de même que peuvent avoir lieu des actes automatiques indifférents, il peut s'en produire d'autres revêtant un caractère délictueux, et cela tantôt en dehors du champ de la conscience, tantôt en présence de la conscience qui assiste passive, incapable de lutter contre la poussée irrésistible de l'action motrice brisant tout frein inhibitoire.

Nombreuses sont les causes qui peuvent causer cette désagrégation dans l'esprit, provoquant ainsi le réveil de l'automatisme, et

nombreux aussi sont les degrés auxquels elle se manifeste.

Une première condition, encore dans les limites physiologiques, et qui prédispose à l'exécution des actes automoteurs, est fournie par le sommeil. Pendant le sommeil ordinaire, alors que la conscience est suspendue, il peut se produire, non seulement des actes réflexes, comme le déplacement de diverses parties du corps sous l'influence d'impressions désagréables qui n'arrivent cependant pas à interrompre le sommeil, mais aussi de vrais actes automatiques. Il m'est arrivé bien souvent de voir le soir un enfant âgé de huit ans, exécuter pendant son sommeil le vrai acte de téter comme s'il avait eu entre les lèvres le mamelon du sein maternel; et ce sucement durait sans interruption pendant tout le temps que je le contemplais, plusieurs heures après qu'il s'était endormi. D'autres manifestations d'automatisme plus ou moins présentes à la conscience, qui en conserve la mémoire, sont les effets de l'excitation des centres sensoriaux qui, unis aux effets éveillés par les impressions externes, donnent lieu aux diverses images des rêves, — ainsi qu'aux phénomènes du somnambulisme, lorsque aux excitations des centres sensoriaux viennent s'unir celles des centres moteurs.

L'état de demi-sommeil qui marque le passage de la veille au sommeil, ou vice versa, est tout particulièrement favorable à des actes d'automatisme qui, s'ils sont précédés de conditions spéciales d'états émotifs, ou accompagnés d'intoxications, peuvent prendre un caractère de grave danger. Dans ma pratique se sont présentés à moi trois cas dont j'ai fait l'objet d'une communication à l'Académie de Médecine[1].

A. R., âgé de cinquante-huit ans, paysan, avait un cabaret dans la campagne près de Turin. Cette année-là il avait eu plusieurs malheurs. Depuis trois jours le travail dans son débit était tel qu'il n'avait pu dormir. En outre, il était tout effrayé parce qu'il avait mis à la porte par force quelques vauriens à figure louche et avait entendu l'un d'eux crier qu'il trouverait bien le moyen de rentrer.

En entendant cela, il s'arma d'un couteau et se tint aux aguets près de la fenêtre, prêt à frapper celui qui se hasarderait à entrer

1. A. Marro, Contribution à l'étude des délires d'origine hypnagogique, *Journal de l'Académie royale de Médecine*, Turin, 1897.

par force. Cependant, épuisé par les nuits passées blanches, et par l'émotion à laquelle il était en proie, il s'endormit. Tout à coup, se réveillant, il lui sembla se trouver au milieu des malfaiteurs, et, pour se défendre de leurs attaques, il lança un coup du couteau qu'il avait à la main, blessant ainsi sa femme. Les lamentations de cette dernière, et la vue du sang qui jaillissait de la blessure, lui firent perdre la raison, provoquant chez lui un accès de folie furieuse: on dut le transporter le même jour au manicome où il arriva encore bouleversé et désorienté, ne se rappelant ce qui était arrivé que par le récit d'autres personnes.

Bientôt la tranquillité revint, le trouble disparut et quelques jours plus tard on put le renvoyer chez lui. Quelques années auparavant cet homme, à la suite d'un accident involontaire de revolver, avait reçu dans la tête une balle que l'on n'avait pas extraite et qui lui avait fait perdre l'œil gauche. Depuis seize ans il vivait avec sa femme en bonne harmonie. Chez cet homme la fatigue et l'appréhension s'étaient donné la main pour provoquer l'erreur sensoriale qui, n'étant pas corrigée par l'attention et la réflexion, provoqua à son tour l'acte impulsif et faillit coûter la vie à la femme.

Dans un autre cas, il s'agissait d'un jeune homme instruit qui revenait de l'Angleterre un peu fatigué par les études. Pendant son voyage de retour, et avant d'arriver à Turin, il avait eu peur en chemin de fer, ayant failli être victime d'individus mal intentionnés avec lesquels il s'était trouvé accidentellement dans le train. Arrivé à Turin, il s'occupa pendant la journée de ses affaires, puis le soir il alla au lit dans une chambre située au-dessus de la cuisine et où la température était trop élevée (25°). Pendant qu'il luttait entre la veille et le sommeil, l'action combinée de l'épouvante éprouvée le matin, de la chaleur de la chambre qui lui donnait des palpitations de cœur, et du chuchotement des cuisiniers, arriva à lui faire croire qu'il entendait la voix de malfaiteurs qui complotaient pour s'emparer de lui, le faire mourir après lui avoir infligé d'affreux tourments et qui avaient déjà mis le feu dans la chambre au-dessous de la sienne. Il s'arma de son revolver et en chemise courut se cacher dans une chambre inoccupée. Le bruit qu'il fit attira du monde et le jeune homme voyant une personne qui s'avançait une bougie allumée à la main, tira contre elle un coup de revolver,

puis ne la voyant pas tomber, parce qu'elle était seulement blessée, il se mit à la poursuivre jusqu'à ce qu'il fût arrêté par les gens accourus à la détonation. Toujours victime de l'illusion d'être tombé entre les mains des coquins, ses persécuteurs, il soutint une violente lutte pour se libérer de leurs mains; puis, voyant un couteau, il le saisit, tentant de se couper la gorge, et à grand'peine les agents accourus, et qu'il prenait aussi pour des complices des malfaiteurs, purent l'empêcher d'exécuter son projet. Ce ne fut qu'à la Préfecture de Police qu'il put se persuader qu'il était au milieu de vrais agents de la sûreté publique, se rassurer et reconnaître l'erreur qui l'avait conduit à la double tentative d'homicide et de suicide. Conduit au manicome, il me faisait l'exposition génuine de son histoire et de l'illusion subie. A l'asile il ne donna plus aucun signe de délire et put être rendu à sa famille. Ce qui est singulier dans ce cas, c'est la permanence après le sommeil du délire hypnagogique qui a déterminé l'action de l'individu, action perçue par la conscience.

Un troisième cas également démonstratif s'est produit dans notre établissement lui-même.

Quelques jours auparavant y était entré un nommé Joseph C., alcoolique incorrigible, interné à cause de son extrême irritabilité et de son impulsivité contre sa propre mère, quand naissait entre eux quelque dispute. Son intelligence ne présentait aucune lésion. Un soir, pendant qu'il se trouvait dans le réfectoire, il fut pris de sommeil et s'endormit la tête appuyée sur la table. Lorsque l'heure du repos nocturne fut arrivée, l'infirmier de service l'éveilla, lui disant d'aller au lit. Immédiatement se produisit en lui un état de grave agitation accompagné d'actes impulsifs contre tous ceux qui l'entouraient, de sorte qu'il fallut l'intervention de plusieurs personnes pour l'arrêter et le transporter dans son lit, où on dut le lier solidement. Le matin, quand il se réveilla, il se montra tout surpris de se trouver ainsi attaché et quand on lui raconta ce qui était arrivé, il confessa que cette condition était passée en habitude en lui, et que quand il s'endormait, il fallait le laisser se réveiller de lui-même, car si on le réveillait, il devenait toujours méchant — c'était son expression — et que cette raison l'avait déjà fait renvoyer des ateliers des chemins de fer où il travaillait comme ouvrier.

Dans l'état de somnambulisme naturel ou artificiellement

provoqué, il n'est pas impossible qu'il advienne de semblables actes délictueux soit par auto-, soit par hétérosuggestion, quoique, comme on l'a remarqué avec juste raison au sujet de la suggestion venant d'une autre personne, cette dernière s'impose assez difficilement quand il s'agit d'actes en contradiction ouverte avec le caractère de la personne hypnotisée.

Un cas d'homicide commis dans un état de somnambulisme spontané est cité par Maudsley[1], qui le rapporte d'après des journaux américains. Un enfant pendant le sommeil fut pris de somnambulisme, monta dans la chambre d'un autre enfant et le tua. On le mit en prison ; pendant la nuit, il retomba dans le même état, s'empara d'un rasoir et essaya de tuer un autre prisonnier.

M. Janet a été induit à modifier sa première opinion, qui mettait en doute la possibilité des suggestions hypnotiques criminelles, après avoir constaté deux délits : un adultère et un avortement, déterminés chez deux personnes différentes à la suite de suggestion pendant le somnambulisme[2].

Dans d'autres conditions décidément morbides nous assistons à des manifestations de l'automatisme criminel par lequel, en l'absence de la conscience, se produisent des actes délictueux perpétrés avec un tel adaptement au but à atteindre, qu'ils font supposer l'existence d'une subconscience ou seconde conscience qui viendrait se substituer et régler ses actions et les faire ainsi arriver à l'exécution du délit.

Maudsley a recueilli un nombre considérable de cas dans lesquels des personnes épileptiques ont accompli des actes homicides dans la plus parfaite inconscience, sans la moindre provocation extérieure et par pur automatisme offensif. Tous les médecins d'asiles d'aliénés sont habitués à voir des épileptiques à l'état d'agitation manifester des impulsions dangereuses au possible et contre lesquelles on doit prendre de sérieuses précautions.

D'ailleurs, les épileptiques ne sont pas seulement portés à céder aux impulsions automatiques de violence. L'expérience a désormais prouvé que le vol compte parmi ses adeptes bon nombre d'épileptiques. Parmi les pickpockets qui forment l'objet de mon étude sur

1. Maudsley, *Responsability in mental diseases*, p. 261.
2. P. Janet, *Œuvre citée*, p. XIV-XV.

les criminels, les épileptiques atteignent la proportion de 10 p. 100, et j'avais déjà attiré l'attention sur ce fait par les mots suivants : « La forme spéciale du délit et les récits eux-mêmes des délinquants font généralement exclure la préméditation de ce crime. La vue d'une chaîne de montre qui pend de la poche d'un homme endormi sur un banc; un portefeuille qui sort de la poche d'un voyageur exercent une sorte de fascination telle qu'elle provoque, par un mouvement presque réflexe, l'acte de les saisir, même lorsqu'il n'y avait auparavant aucune intention de voler. C'est un mouvement réflexe complexe qui étant donné certaines conditions de besoin, de mauvaise éducation, de délinquance précédente, se produit avec autant de facilité et d'impulsion active que dans d'autres circonstances l'accès convulsif chez celui qui en a contracté le vice par cause innée ou acquise [1].

Mais la condition sous laquelle se produisent le plus fréquemment des actes d'automatisme, surtout offensif, c'est-à-dire provoqué par une excitation interne ou bien par une excitation externe, mais non élaborée par la conscience, de sorte que l'individu en arrive à ne plus avoir les conditions spéciales dans lesquelles se révèle sa personnalité, est constitué par les empoisonnements, et en tout premier lieu par l'empoisonnement alcoolique.

Le premier effet de l'empoisonnement alcoolique c'est d'éveiller un sentiment d'euphorie, de bien-être, semblable à celui qui accompagne souvent l'apparition de l'exaltation maniaque. Ce sentiment produit l'exaltation du ton sentimental qui est à la base de l'hyperesthésie psychique, facteur important de la criminalité violente. Les facultés émotives s'exaltent et produisent la disposition de réagir plus violemment contre les impressions qui offensent notre amour-propre ou attentent au concept le plus élevé que nous avons de notre personnalité et qui provoque en nous le ton sentimental le plus élevé.

A mesure que l'effet progresse, les facultés intellectives proprement dites sont intéressées. La réflexion se trouve compromise; le processus de l'association des idées devient confus et tumultueux, de sorte que les excitations externes perdent la faculté d'être élaborées en rapport avec les états d'âme précédents, qui entrent dans

1. A. Marro, *Caratteri dei delinquanti*, p. 283-84, Turin, 1887.

constitution du caractère de l'individu. L'intégrité des fonctions sensoriales se trouble, de sorte que les impressions que les sens nous apportent du monde extérieur sont mal perçues; la conscience se trouble de plus en plus; la vivacité, l'entrain, que la première excitation alcoolique avait tout d'abord augmentés, disparaissent pour faire place à un sentiment de pesanteur dans la tête et dans les membres.

Les mouvements volontaires s'accomplissent avec plus de difficulté et moins d'exactitude, et lorsque l'empoisonnement progresse encore, l'individu passe de la période primitive d'exaltation à un vrai état de prostration, dans lequel il se trouve avec la langue embarrassée pour parler, les jambes incapables de le soutenir, les yeux qui se ferment malgré lui jusqu'à ce que survienne le sommeil stertoreux, qui peut passer à l'état de vrai coma, laissant l'individu inerte, insensible aux impressions du monde externe et dans des conditions qui se rapprochent de celles de l'état apoplectique.

Dans des conditions spéciales de prédisposition héréditaire ou d'autres tares dégénératives, au lieu de passer de la période d'excitation aux manifestations de prostration, l'empoisonnement provoque dans les centres sensoriaux ou psychomoteurs une excitation caractérisée par des illusions ou des hallucinations, ou bien par des impulsions soudaines, c'est-à-dire par des actes automatiques qui peuvent donner lieu aux plus graves actions criminelles, sans que la conscience de l'individu y ait pris part.

Ces états d'automatisme atavique impulsif se produisent d'une manière particulièrement fréquente sous l'action de l'alcool chez les personnes sujettes à l'épilepsie.

Jean M. de Caresana, ouvrier tailleur, âgé de vingt ans, était sujet à de fréquentes céphalées, localisées dans la région frontale, revenant à des intervalles de cinq ou six jours et durant d'une demi-heure à trois quarts d'heure. Jusque vers l'âge de dix ans, il avait été sujet de temps en temps à l'énuresie nocturne. Plus tard il avait eu deux accès d'évanouissement avec perte de connaissance — quatre et deux ans avant de devenir le sujet de mes observations. Il abusait fréquemment de boissons alcooliques. Le 28 novembre 1894, vers onze heures du soir, il sortait avec ses amis du cabaret où il s'était abandonné à de joyeuses et nombreuses libations. Il s'arrête et s'éloigne de quelques pas pour satisfaire un

besoin corporel. Les autres entrent dans une étable où ils restent quelques minutes; quand ils sortent, causant tranquillement entre eux, M. sort tout à coup comme d'une embuscade et, sans mot dire, frappe d'un coup de couteau un jeune homme de seize ans appartenant à la compagnie et qui tombe par terre mort; puis il porte deux autres coups de couteau, heureusement sans gravité, à l'oncle de sa victime. Le coup fait, il s'enfuit précipitamment et se réfugie chez lui. L'autorité est informée de ce qui s'est passé, et, vers trois heures du matin, les gendarmes, accompagnés du maire du village, se rendent à la maison de M., où ils le trouvent endormi au lit à côté de son père. Sur la commode, près de ses vêtements, se trouve le couteau encore tout rouge de sang. On l'interroge sur son crime, mais il montre n'en rien savoir; il admet que le couteau qu'on lui présente ouvert et rouge de sang lui appartient et qu'il l'avait dans la poche le jour précédent, mais il affirme qu'il ne se rappelle aucun des actes de sa vie depuis le moment où il était sorti du cabaret jusqu'au moment de son réveil à cet instant-là. Les interrogatoires qu'on lui fait subir, les dépositions des témoins, les informations qu'on recueillit, tout prouva qu'il n'y ait jamais eu aucune dispute ou motif de haine entre M. et la victime ou l'autre blessé qui se connaissaient comme compagnons, sans avoir cependant jamais eu des rapports spéciaux, même de simple camaraderie, de sorte que personne ne pouvait s'expliquer ce crime. Et quant aux qualités morales du meurtrier, aussi bien son patron tailleur que les autorités du pays et les parents eux-mêmes de la victime, tous s'accordaient à le déclarer bon camarade, bon fils, ouvrier laborieux et personne n'avait jamais pu le présumer capable de commettre un semblable crime.

Le 1er décembre 1907, A. L., âgé de vingt-trois ans, mécanicien, fils de père ivrogne, n'ayant jamais été sujet à de sérieuses maladies, sauf à de fréquentes épistaxis, se rendait tranquillement chez lui après s'être livré à de nombreuses libations. Il se souvient de s'être trouvé chemin faisant devant un café, mais il ne se rappelle plus rien de ce qui est arrivé. Il se réveille au poste de police sans aucune sensation de fatigue, ni aucune manifestation morbide. Il apprit de la bouche du commissaire de police que pendant cet intervalle il avait commis un homicide et blessé trois personnes parmi lesquelles un agent. Jusque-là il n'avait subi

aucune condamnation. Depuis six mois il était sujet de temps en temps à des vertiges. Après ce fait il fut interné dans le Manicome. Pendant les premiers mois, il présenta encore de fréquents accès de rigidité musculaire et de vertiges; mais maintenant, depuis plus d'un an, il n'a plus donné aucun signe ni d'accès nerveux ni de délire ou d'actes impulsifs. Il est toujours tranquille et travailleur, il est seulement de caractère un peu susceptible.

Nous avons à présent dans notre établissement d'autres personnes qui se trouvent dans des conditions identiques.

Comme expert judiciaire j'ai eu l'occasion d'étudier d'autres exemples de cet automatisme inconscient se manifestant sans excitation externe, déterminée même chez des personnes qui n'avaient jamais donné signe d'épilepsie.

Losa Remy, après avoir perdu la main gauche et la jambe droite à la suite d'une chute faite en état d'ivresse sous le tramway, gagnait en mendiant les moyens non seulement de faire pendant la nuit la vie avec ses compagnons de mendicité, mais de se payer le luxe d'avoir une amoureuse à lui. Il avait ainsi passé en ribotant la nuit du 2 juin 1902; le matin suivant, lui et ses camarades, ayant gagné assez d'argent, vont répéter les libations. Ils se promènent ensuite en plaisantant quand, arrivés sur la place Carle Felice, Losa donne un coup de couteau au compagnon qui se trouve près de lui; ce coup perfore la veine fémorale et cause, par hémorragie, la mort du blessé. Là-dessus, Losa s'éloigne tout tranquillement et d'un pas régulier. Arrêté immédiatement, il ne sait rien répondre, ni alors, ni plus tard, aux questions qu'on lui pose. Il ne nie pas le fait, mais ne sait pas dire comment la chose est arrivée, ni pourquoi. Aucun cri, aucune altercation n'a été remarquée par les passants qui ont vu seulement le blessé tomber par terre et Losa s'éloigner comme si rien ne s'était passé entre eux. Il n'y avait jamais eu auparavant aucune haine entre les deux.

Mais les cas les plus fréquents, dans lesquels sous l'empoisonnement alcoolique s'éveille l'automatisme offensif qui conduit au meurtre, se présentent lorsqu'une excitation très vive provoque l'entrée en action du mécanisme offensif. Une fois celui-ci éveillé, son activité prend un tel essor que les énergies inhibitoires, conscience, mémoire de l'offensé et de l'offenseur lui-même, tout reste comme noyé sous la débordante activité du mécanisme offensif

qui prend ainsi un vrai caractère d'automatisme, se dérobant complètement à la conscience et allant parfois jusqu'à l'épuisement. « Le sang me monta à la tête et je ne vis plus rien, et je ne me rappelle pas non plus ce que j'ai pu faire ensuite. » Telles sont les paroles presque stéréotypées qu'on entend bien souvent dire aux meurtriers.

C'est bien ce qui arrive même chez les animaux. Ainsi Muller rapporte avoir plusieurs fois trouvé la fouine comme plongée dans une stupeur somnolente après les carnages dans lesquels elle avait assouvi sa férocité naturelle [1].

Tel est le cas d'un certain Villa que j'ai déjà cité d'ailleurs [2] et qui, après avoir bu, tuait à la suite d'une offense insignifiante trois personnes, tentait d'en blesser deux autres et lançait encore des coups de couteau dans la ventrière du cheval qui transportait à l'hôpital les premières victimes de sa furie.

L'éducation militaire, destinée à éveiller les dispositions pour l'attaque d'un ennemi imaginaire, a pour résultat que le mécanisme atavique offensif s'éveille plus facilement et que chez les soldats les cas d'automatisme offensif se présentent plus fréquemment.

En voici plusieurs cas tirés d'une de mes publications [3].

Le 13 juin 1892, A. Romboli recevait de sa sœur un mandat-poste de 5 francs. Il le dépense tout, le jour même, en buvant dans les cabarets de la ville de Novare et à la cantine de la caserne. Une fois monté dans la chambrée, il enlève de son sac toutes les cartouches, charge son fusil et met le reste des munitions dans sa giberne et dans sa panetière; puis il descend dans la cour. Comme il arrive à quelques pas de la sentinelle, celle-ci lui intime de s'arrêter : « Laisse-moi passer ou je te tire dessus », répond Romboli et à peine a-t-il prononcé ces mots qu'il tire de fait un coup contre la sentinelle. Celle-ci, qui n'avait pas été blessée, répond par deux coups de fusil sans arriver toutefois à toucher Romboli. Ce dernier alors va se cacher derrière un gros platane et tire au hasard de nouveaux coups de fusil sur les officiers et les soldats qui, accourus au bruit des détonations, cherchent à l'entourer; il continue ainsi

1. Brohm, *Vie des animaux*, vol. I, p. 626.
2. *Annales de Phréniatrie*, vol. XVIII, fasc. IV, p. 30.
3. Le procès Romboli. Contribution à l'étude de la manie transitoire provoquée par l'empoisonnement alcoolique, *Annales de Phréniatrie*, vol. III, p. 264.

sans blesser d'ailleurs personne, jusqu'à ce que deux officiers, s'approchant par derrière, pendant qu'il rechargeait son fusil, réussissent à l'arrêter et à le remettre aux soldats qui le transportent dans la prison. Soumis immédiatement à un premier interrogatoire, il répondait que s'étant armé pour sortir, il avait essuyé de la sentinelle un coup de fusil auquel il avait alors répondu par un autre coup et que voyant tant de personnes s'approcher, il avait entendu dans sa tête une voix qui lui criait : « Tire! » et s'était mis alors à tirer tant de coups. Puis il tomba dans un profond sommeil et le lendemain matin il se réveilla ne se rappelant absolument plus ni ce qui était arrivé, ni le premier interrogatoire qu'il avait subi. Romboli avait toujours été un brave garçon, d'humeur gaie, aimant à plaisanter, faisant volontiers son service militaire ; il n'avait pas eu de maladies. Quelques jours auparavant, pour infraction à la discipline, on l'avait mis au pain et à l'eau.

Le 4 octobre 1885, à Stresa, le gendarme Joseph Pagnoni, après avoir, pendant une tournée, bu dans diverses auberges plusieurs verres de vin, a une petite discussion avec un camarade. Il se sent atteint d'un fort vertige, se jette sur le lit et s'endort. Lorsque arrive pour lui l'heure de prendre son service de garde, un de ses camarades va l'éveiller; il fait d'abord la sourde oreille, puis répond avec colère; alors un second camarade se joint au premier et répète l'invitation. Pagnoni renouvelle son refus de se lever et leur dit de le laisser tranquille, qu'autrement il les tuerait. Les deux camarades s'éloignent et descendaient déjà l'escalier, lorsque Pagnoni, les yeux égarés, le visage bouleversé, se met à leur poursuite et leur tire trois coups de revolver qui cependant n'atteignent personne. Le gendarme rentre alors dans le dortoir, s'arme d'un fusil Vetterly, va sur le balcon qui donne sur la rue où se rassemble une grande foule de personnes et de là tire plusieurs coups, tuant ainsi un garçon. Il tire aussi d'autres coups sur les habitants de la maison en face et sur un ami qui cherchait à le calmer.

Après de nombreux efforts, on réussit à le saisir par derrière et à le maîtriser; on le désarme et on le conduit en prison. Interrogé quelques heures après par son lieutenant, il répond tout d'abord qu'il ne se rappelle plus ce qui est arrivé, puis il raconte le fait et exprime cyniquement le regret de n'avoir pas atteint son camarade. Puis il s'endort et vers minuit il se réveille transi de froid; tout

étonné de se trouver lié sur les planches, il en demande la raison au planton qui lui répond : « Tu as fait du propre; tu as tué un garçon! » Il se souvenait seulement d'avoir été réveillé par ses camarades, et il lui semblait qu'un d'eux l'avait apostrophé en l'appelant injurieusement cochon, sale Napolitain, et qu'alors il avait pris son revolver et avait tiré sur lui : ce qui avait suivi, la mort du jeune garçon, il avait tout oublié. Il était fils de père ivrogne et de mère aliénée.

Dans ce cas, la première réaction provoquée par la colère morbidement exagérée sous l'influence de l'alcool et de l'hallucination injurieuse fut un vrai acte de vengeance; elle poussa ensuite à l'état d'automatisme impulsif et inconscient.

Dans les divers cas ci-dessus exposés, on remarque toujours qu'une fois la conscience normale supprimée (celle qui met l'individu en rapport intelligent avec le monde extérieur et qui apporte dans les déterminations volontaires la représentation plus ou moins complète de la personnalité psychique du sujet) il persiste seulement une conscience inférieure, c'est-à-dire une conscienee qui se limite simplement à diriger les mouvements de la personne provoqués par un stimulus interne ou externe, les coordonnant jusqu'à atteindre un but final, et cela sans que la personnalité psychique de l'individu intervienne dans l'action elle-même, de sorte qu'une fois cette dernière accomplie, celui qui l'a exécutée n'en conserve pas le souvenir.

Et de même qu'il arrive des meurtres, ainsi sous l'action de l'alcool se déterminent d'autres manifestations d'automatisme qui aboutissent à des faits délictueux de diverse nature, perpétrés toujours également avec une habileté propre à obtenir l'effet cherché, quoique la conscience y reste étrangère.

Dans ma publication déjà citée [1], j'avais écrit qu'il serait important pour la science de reconnaître dans les cas d'empoisonnement alcoolique répété avec altération de la conscience, jusqu'où arrive l'analogie avec le somnambulisme, pendant lequel le sujet se rappelle, dans de nouveaux accès, ce qui était arrivé auparavant dans des conditions identiques, et était resté ensuite complètement étranger à la conscience. Janet cite un fait [2] qui tendrait à prouver

1. A. Marro, *Le procès Romboli*, etc.
2. P. Janet, *L'automatisme psychologique*, p. 78.

qu'il y a quelque analogie entre les deux états. Un nègre complètement ivre vole des instruments de chirurgie au Dr Keulemans. Le lendemain, il soutient ne pas les avoir touchés et les cherche en vain. Deux jours après on le trouve de nouveau ivre et on lui parle encore une fois des instruments perdus. Il réfléchit un instant, puis se met à courir et malgré l'obscurité va tout droit les trouver dans une boîte où il les avait cachés, lors de la première ivresse.

Comme règle générale, pendant ces accès le même individu est amené à commettre toujours les mêmes actes et habituellement avec les mêmes modalités.

Intéressant à ce propos est l'exemple d'un certain François V., depuis plusieurs années hôte de notre asile, homme foncièrement honnête, profondément religieux, plein d'amour pour sa famille à laquelle il envoie scrupuleusement tout ce qu'il arrive à gagner par son travail assidu, et qui a déjà été emprisonné quatre fois pour des incendies allumés toujours sous l'influence de l'empoisonnement alcoolique. On l'a interné au Manicome comme irresponsable. Il nie absolument les faits, mais les circonstances recueillies dans les diverses instructions ont été telles qu'elles ont prouvé jusqu'à l'évidence que c'était bien lui l'auteur des incendies, quoiqu'il n'eût à en retirer aucun profit et qu'il n'eût pu être guidé par aucun sentiment de haine ou de vengeance. Ce fut toujours sous l'action de l'alcool que se développa cette tendance à mettre le feu. Les dernières manifestations incendiaires sont particulièrement intéressantes à ce sujet. Après une longue période de tranquillité et de renoncement volontaire au vin, V. fut en 1904 renvoyé du Manicome. Il rejoignit sa famille en Suisse et, fidèle à sa résolution, il s'abstint rigoureusement de toute boisson alcoolique pendant deux ans. Après cela, le manque de travail l'obligea à revenir en Italie. Pendant son voyage à pied il tomba en proie à un grave épuisement. Cédant alors aux offres instantes d'un compagnon de voyage, il lui acheta une bouteille de Fernet et en but largement. Quelques heures plus tard, il s'endormit profondément sur un banc où il s'était assis pour se reposer. Il se réveilla au bruit fait par de nombreuses personnes qui accouraient, et s'aperçut que dans un voisinage avait éclaté un incendie. Il s'éloigna un peu de ce lieu, but le reste de la liqueur et retomba de nouveau dans un profond sommeil. Et voilà qu'il est encore une fois réveillé par le bruit d'autres personnes

accourant vers un second incendie qui venait d'éclater à l'instant tout près de là. Des témoignagnes s'élèvent contre lui ; on l'arrête et on le reconduit une fois encore au Manicome. Il nie avoir eu des allumettes et n'admet pas s'en être procuré ; il est de fait que sous l'influence excitante de l'alcool, il réussit à allumer ces deux incendies sans qu'il restât dans sa conscience la moindre ombre de souvenir de ce qu'il avait fait. Ni avant ni après les incendies, il n'a jamais présenté la moindre manifestation d'épilepsie.

En dehors de ces conditions dans lesquelles on peut dire que la conscience de l'individu est absente tandis que l'idée criminelle se traduit en action, nous avons des conditions nombreuses dans lesquelles, malgré la présence de la conscience, l'individu est poussé par une obsession morbide à exécuter des actions en contraste frappant avec sa volonté. Ce sont les cas dans lesquels, comme l'observe bien Ribot, les motifs raisonnables sont sans force pour agir ou empêcher ; les impulsions d'ordre inférieur gagnent tout ce que les impulsions d'ordre supérieur perdent. La volonté, c'est-à-dire l'activité raisonnable, disparaît, et l'individu retombe au règne des instincts [1].

Lorsque j'étais médecin à la prison cellulaire se présenta à moi un jeune délinquant âgé de dix-neuf ans, petit-fils d'un célèbre musicien. Il était en train de purger sa quatrième condamnation pour vol et vint me trouver en accusant une impulsion irrésistible à se pendre. « C'est une idée qui s'est fixée dans ma tête et dont je ne puis me débarrasser. Je vous en prie, ôtez-moi de ma cellule ; envoyez-moi au milieu des autres détenus, autrement je ne puis y résister. Voyez : je suis un voleur, c'est vrai ; mais je n'ai jamais fait aucun autre mal. Je ne suis jamais venu vous importuner pour n'importe quel motif. Je ne vis pas de mensonge. Pour l'amour de Dieu ! délivrez-moi de ce tourment, de cette idée qui chaque jour devient plus fixe, plus tenace et à laquelle je ne me sens plus la force de résister. »

Il a été un de mes sujets d'étude pour mes *Carat dei delinquenti*.

Il me confessait que, dès son enfance, il avait toujours eu la tendance à voler, et qu'à la maison il volait tout ce qu'il pouvait, même

1. Th. Ribot, *Œuvre citée*, p. 74, Paris, 1909.

des choses qu'il rendait ensuite. « Je ne puis rien voir d'abandonné, me disait-il. Si je vois quelque chose, ne fût-ce qu'une aiguille, il me faut la prendre. » La disposition à l'automatisme, inné dans cet individu qui comptait un frère aliéné et un autre simple d'esprit, s'était révélée tout d'abord par la tendance au vol et puis, dans la solitude de la cellule, elle avait créé l'impulsion au suicide.

Il y a quelques mois une femme enfermée dans notre asile priait de temps en temps les infirmières de la lier pour l'empêcher de se faire du mal à elle-même et d'en faire à ses compagnes, comme elle sentait s'en approcher l'impulsion.

Au mois de décembre 1907, se présenta à moi un certain Joseph S. âgé de soixante ans, concierge, d'une constitution robuste, me suppliant de l'admettre parce que depuis plusieurs jours il était tourmenté, et en proie à une grave agitation à cause d'une impulsion à tuer sa femme, impulsion à laquelle il ne se sentait plus capable de résister. Aucun délire de jalousie, aucun abus de boissons alcooliques de sa part; toutefois son père avait été un grand buveur. Quelques années auparavant il avait eu une crise analogue qui avait passé en peu de jours. Maintenant il sentait cette impulsion de plus en plus impérieuse et craignait de devoir y céder si on ne venait pas à temps à son secours en l'internant. La seule anomalie psychique qu'il présentât était une légère dépression du ton sentimental. Trois mois après il sortait guéri.

L. Matthieu est revenu l'année passée à l'asile à la suite d'une tentative de meurtre sur sa femme. « J'entendis, me disait-il, une voix qui me criait dans la tête; *frappe ta femme, frappe ta femme*, tandis que mon bras saisi par un bras invisible prenait la hache et tentait d'en frapper le cou de ma femme, qui le para avec le bras ». « Voyez, ajoutait-il quel intérêt pouvais-je avoir à tuer ma femme ayant trois enfants qui me seraient restés tout à fait sur les bras? N'était-ce pas être vraiment fou? »

Comme Ribot[1] l'a déjà fait observer justement, il y a des gradations dans le travail de désagrégation que subit l'acte volitif, acte qui dans sa puissance complète représente le couronnement, l'apogée de l'évolution de l'homme, en vertu duquel un grand nombre de tendances sont disciplinées suivant un ordre hiérarchique.

1. Th. Ribot, *Œuvre citée.*

Il est hors de doute qu'il y a des degrés dans les états d'automatisme sous lesquels se produisent les homicides ou les autres actions criminelles, et bien souvent l'action des facultés psychiques supérieures, au lieu de faire totalement défaut, n'est que plus ou moins diminuée. De même que le développement graduel phylogénétique du cerveau en augmente la suprématie sur les autres centres nerveux et sur les actes des animaux qui prennent ainsi un caractère de plus en plus psychique, ainsi le développement ontogénique de ses fonctions, grâce à l'éducation, tend évidemment à accroître son action discriminante sur les impressions qu'il reçoit, et sur les déterminations volontaires qui en résultent.

Quand ce développement est en retard, il se présente le même phénomène que lorsque la maladie vient compromettre les fonctions d'un cerveau déjà bien développé; dans un cas comme dans l'autre, les actions de l'individu prennent une allure automatique instinctive. Tout le monde connaît l'emportement morbide des paralytiques généraux au premier développement de la maladie, ou celui des épileptiques, chez lesquels la détérioration des fonctions cérébrales fait disparaître les dernières conquêtes de l'éducation et de la culture mentale, laissant libre carrière aux impulsions instinctives.

La même chose arrive dans les conditions inférieures. Le manque de culture et d'éducation sociale ne permet pas que sous les excitations externes s'éveillent les idées et les sentiments de contraste capables de maîtriser ou de réprimer les impulsions criminelles, celles de l'homicide particulièrement, qui ont une racine plus profonde dans la nature humaine. C'est à cette condition que l'on doit attribuer la plus grande fréquence des homicides chez les races barbares et chez les populations ignorantes. Moins l'intelligence et les sentiments sont cultivés, moins les voies d'échappement pour les impressions qui viennent frapper une certaine personne sont nombreuses et préparées par l'éducation, et plus la riposte arrive fatalement conforme aux conditions ataviques.

Un homme instruit qui reçoit une offense, ou voit menacer son honneur, sa personne ou ses biens, voit s'offrir à lui une multiplicité de moyens propres à le défendre. Il connaît les lois, les avocats qui en provoquent l'application; il sait comment on peut influencer l'opinion publique par les journaux; il recourt au sentiment de

solidarité de ceux qui sont liés à lui par parenté, communauté d'intérêts et affinité de classe; il trouve mille moyens d'obtenir satisfaction ou de pourvoir à sa défense et de réprimer les offenses sans manquer, par l'explosion d'une impulsion brutale contre l'offenseur, au respect qu'il se doit à lui-même, à sa famille et à la société.

L'habitude de réfléchir, d'évoquer dans la conduite de sa vie son patrimoine mental, toute sa personnalité, le porte à s'y attacher d'autant plus fortement qu'il est sur le point d'exécuter des actions de plus grande importance. Au contraire, chez les personnes qui ne possèdent pas le précieux trésor des connaissances que donne la pratique de la vie, ou n'ont pas, par manque d'éducation, ou d'exemple, l'habitude de suivre dans leur propre vie les règles qu'impose la civilisation, et de se conformer aux lois qui régissent la société, les tendances ataviques instinctives, non maîtrisées, dominent souveraines, et deviennent encore plus impérieuses lorsque des conditions morbides et des empoisonnements viennent compromettre les fonctions cérébrales supérieures, les plus complexes, les dernières établies.

Dans l'étude que j'ai faite sur les délinquants, la proportion des illettrés, de ceux qui ne savaient ni lire ni écrire parmi les homicides s'est trouvée être de 22,5 p. 100, tandis que sur le total des délinquants que j'ai examinés cette proportion ne s'élevait qu'à 12 p. 100. Les hommes normaux m'avaient donné la proportion de 6 p. 100. Les criminels que j'ai examinés appartenaient en général aux provinces du Piémont dans lesquelles l'instruction est relativement beaucoup plus avancée que dans d'autres régions de notre pays[1].

Une statistique qui a une assez grande importance pour cette démonstration est celle qui regarde les individus condamnés par les Cours d'assises pour les délits parmi lesquels dominent les homicides et autres crimes graves.

Dans cette statistique, qui comprend les condamnés de tout le royaume et qui est le seul document officiel que l'on peut produire sur cet argument, nous trouvons les intéressantes données suivantes.

1. *I caratteri dei delinquenti*, p. 274.

Condamnés par les Cours d'assises de 1884 à 1886 classés selon leur degré d'instruction [1].

	TOUT A FAIT ILLETTRÉS		SACHANT LIRE ET ÉCRIRE		INSTRUCTION SUPÉRIEURE	
Années.	Nombre effectif.	Proportion. P. 100.	Nombre effectif.	Proportion. P. 100.	Nombre effectif.	Proportion. P. 100.
1884 ..	2 930	58,99	1 925	38,75	112	2,25
1885 ..	3 101	61,24	1 861	36,75	102	2,01
1886 ..	2 744	59,66	1 759	38,25	96	2,09

La proportion des époux illettrés (hommes) de tout le royaume pour l'an 1885 était de 44,28 p. 100 [2] et les hommes constituent la presque totalité des condamnés par les Cours d'assises.

Même en tenant dûment compte de la plus grande proportion absolue des illettrés par rapport aux deux autres classes, leur prépondérance relative dans ce genre de crimes est telle qu'elle prouve clairement que l'automatisme violent se manifeste plus facilement chez eux.

L'étude régulière des diverses causes par lesquelles les images motrices des actions criminelles se traduisent dans les mouvements relatifs, sans que l'individu puisse les assimiler à sa conscience et les régler avec son jugement, nous prouve que ces causes sont nombreuses. Ce sont en général toutes celles qui mettent l'organisme mental dans un état d'infériorité. C'est précisément ce que j'avais dit pour la criminalité en général.

« Nous pouvons donc admettre que si le mot des anciens — mala suada fames — ne peut pas s'appliquer dans tous les cas à la délinquance, il n'en est pas moins d'une vérité incontestable dans le sens biologique, appliqué plus particulièrement au substratum matériel des fonctions de la volonté. Toutefois, les effets de l'insuffisance de nutrition sont variables et se manifestent tantôt par une faiblesse générale qui rend l'individu incapable de supporter n'importe quelle fatigue physique ou morale et d'opposer une résistance efficace à une impression quelconque, tantôt par la disposition de l'individu à entrer dans un état psychique particulier, que je ne saurais mieux désigner que par le nom de polarisation cérébrale. La tendance à la colère, l'esprit exagéré de vengeance, l'emporte-

1. *Statistique judiciaire pénale pour l'année 1898*, p. 124, Rome, 1901.
2. *Movimento della popolazione secondo gli atti dello stato civile dell' anno 1907*, p. XXVII, Roma, 1909.

ment des passions avec l'incapacité de les gouverner, poussés au point de faire sacrifier pour leur satisfaction toute considération pour le bien-être des autres et de soi-même, réveillent naturellement le concept d'un état particulier des centres cérébraux sensoriels et excito-moteurs analogue à la polarisation des corps inanimés, de sorte que sous l'influence de ces impressions ils ne ressentent plus la vertu modératrice des facultés supérieures cérébrales, qui donnent aux actions humaines l'empreinte de la réflexion, de la prévoyance et de l'adaptation au milieu social[1]. »

Ce sont précisément là les causes que Janet attribue à l'automatisme psychologique en général et qu'il embrasse sous le titre de misère psychologique[2], et ce sont aussi celles que Féré admet pour l'émotivité morbide[3].

ANTONIO MARRO.

1. *Les caractères des délinquants*, p. 448.
2. P. Janet, *Œuvre citée*, p. 474.
3. J. Féré, *La pathologie des émotions*, Paris, 1902, p. 527.

L'ART DE L'ÉDUCATION [1]

Si l'on veut considérer dans leur totalité les questions se rapportant à l'art de l'éducation, il convient d'introduire en cette matière une division analogue à celle que les spéculations sur la morale ont rendue familière, c'est-à-dire de distinguer une pédagogie théorique et une pédagogie pratique. La pédagogie théorique en effet est consacrée à établir la possibilité, la valeur et l'objet de l'éducation, tandis que la pédagogie pratique en détermine les moyens et résout les problèmes dérivant de la nature des êtres auxquels elle s'adresse, de ceux qui la donnent et de la mise en rapport de ceux-ci avec ceux-là.

I

On pourrait, il est vrai, contester par avance la légitimité des discussions de pédagogie théorique. La possibilité de l'éducation ne se prouve-t-elle pas en effet par son existence même, tout comme le mouvement? sa « désirabilité », par son caractère de besoin collectif? et sa nature par les efforts successifs faits au cours des âges, efforts étudiés par le sociologue, des recherches duquel sortira peu à peu l'esquisse d'un art pédagogique positif. Mais le timbre de ces objections apparaît connu. Elles ont été utilisées, presque identiques, par les partisans d'une science des mœurs, qui ne ferait aucune place à la morale théorique. L'identité des objections tient d'ailleurs à l'identité des questions. Car morale et pédagogie, c'est tout un, puisque si celle-ci est l'art de conduire les enfants, celle-là dirige les hommes. Et au surplus l'une est le prolongement de l'autre. Sans reprendre les critiques qui ont été adressées à

1. Cet article est le résumé succinct d'un mémoire qui a obtenu une mention honorable au concours ouvert par l'Académie des Sciences morales et politiques pour le prix Crouzet sur le sujet suivant : *Les principes philosophiques de la pédagogie* (*1909*).

l'auteur de *La Morale et la Science des mœurs*, à ses chefs, ses disciples ou ses partisans, nous pouvons ajouter quelques observations. Loin de nous d'ailleurs la pensée de prétendre que les sciences sociales n'intéressent pas la pédagogie. Leur constitution toute récente, au moins sous la forme expérimentale, empêche que leurs apports soient très nombreux. Mais ils le seront pour plusieurs raisons. Car les efforts pédagogiques étant des faits sociaux particuliers sont objet d'étude pour le sociologue, étude féconde qui peut éclairer sur les causes des échecs des tentatives malheureuses ou les disparitions de méthode anciennement en honneur. En outre toute application pratique dérivant d'une relation scientifique établie entre des phénomènes sociaux en général intéressent l'enfant en tant qu'être social. Et enfin, comme la sociologie a pu montrer que certaines formes d'existence collective entraînaient des phénomènes morbides (augmentation des suicides, emploi d'un langage spécial, d'emblèmes particuliers, accroissement des perversions sexuelles), comme d'autre part, la pédagogie est obligée de composer avec ces groupes sociaux fragmentaires, il ne lui est pas inutile de connaître les lois de ces cas pathologiques. Car elle pourra y ajouter des remèdes appropriés.

Mais il serait un peu excessif de vouloir assurer à la sociologie le monopole de la fourniture des bases de l'art pédagogique. M. Durkheim reconnaît lui-même qu'il faut faire une place aux sciences psychologiques entre autres[1]. De plus, la thèse même que la science seule peut et doit servir de base à la pédagogie réclame un fondement préalable. Car les partisans, tant de la morale conçue comme un art dérivant de la science des mœurs que de la pédagogie considérée comme un art relevant des sciences morales et spécialement des sciences sociales, auront à en prendre leur parti. Un positivisme honteux, je veux dire qui n'ose pas parfois s'avouer, est à la racine de leur système. Mais le positivisme est une métaphysique, et comme tel, se discute avant ses conséquences.

Ce n'est pas davantage un faux problème que celui de la « désirabilité » de l'éducation. Elle est un besoin collectif, soit. Mais un besoin est un fait qui, comme tout fait, ne crée pas par son apparition, un droit à se perpétuer. Il se pourrait que l'effort éducatif

1. Cf. la leçon d'ouverture du cours de Pédagogie à la Sorbonne, Durkheim, Pédagogie et Sociologie, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1903.

des générations passées ait pour origine une immense erreur ou du moins une déviation fondamentale.

Et enfin s'il peut paraître naïf de se demander si l'effort éducatif est fructueux, puisqu'il apparaît comme tel à la majorité des gens dans la majorité des cas, il ne s'ensuit pas que le problème de la possibilité de l'éducation soit vain.

II

Car il s'est posé sérieusement. Elle a été en effet contestée de façon formelle ou détournée par des philosophes qui se sont placés à des points de vue différents. Le premier est psychologique. L'éducation est déclarée impuissante à lutter contre les influences héréditaires. Longtemps insoupçonnée ou laissée dans l'ombre, l'hérédité psychologique a été étudiée par les contemporains seulement de façon scientifique. On connaît le livre fondamental en ce sujet de M. Ribot sur *L'hérédité psychologique*. Cette dernière est, d'après lui, liée à l'hérédité physiologique, laquelle est incontestable, personne ne niant la transmission de la structure externe, de la disposition des organes des sens, de la conformation interne, des anomalies de la constitution, de la morbidité, etc. M. Ribot insiste sur cette liaison. Insistance justifiée par la théorie de l'auteur sur le moi, puisque pour lui l'unité du moi n'est pas l' « entité une des spiritualistes, mais la coordination d'un certain nombre d'états sans cesse renaissants ayant pour seul point d'appui le sentiment vague de notre corps [1]. » Fort de ces principes, il produit des faits éloquents d'apparence, destinés à montrer la transmission des facultés perceptives, même dans ce qu'elles ont d'inviduel, de la mémoire organique, de la faculté inventive, des modes d'expression des sentiments, des passions, des facultés actives, et même de la morbidité psychologique. La constatation de l'existence de l'hérédité conduit à rabaisser l'influence de l'éducation, influence jamais absolue, efficace seulement en partie sur les natures moyennes, et à peu près nulle sur les natures supérieures [2].

Que l'hérédité psychologique existe, nous pensons que la preuve

1. Ribot, *Les Maladies de la personnalité*, p. 170, Paris, F. Alcan.
2. Ribot, *L'hérédité psychologique*, p. 328-331, Paris, F. Alcan.

en est encore à administrer. Car si les faits cités par l'auteur sont abondants, le nombre de ceux qui ont un caractère probant est infime. Il est difficile en effet d'avoir un bon cas d'hérédité, scientifiquement valable. Sans vouloir traiter ces graves questions avec l'ironie sénile d'un Paul de Kock, on peut bien dire que les seuls faits d'hérédité, absolument certains pour le savant sont ceux qui reposent sur la filiation maternelle. Le bon sens populaire dit d'ailleurs bien souvent d'un individu qu'il est le fils de son père, précisément parce qu'il lui ressemble, concluant ainsi l'hérédité de la ressemblance au lieu de faire l'inverse. De plus, la filiation serait-elle prouvée irréfutablement qu'il y aurait encore place pour le doute. L'identité des manifestations psychiques chez les parents et les enfants ne peut-elle pas avoir pour cause aussi bien le milieu que l'hérédité? Au fond, et M. Ribot le sent bien, l'hérédité physiologique est la seule démontrée et indiscutable. Elle entraîne d'ailleurs une hérédité psychologique apparente. Car une maladie transmissible de mes ascendants provoquera en moi des états douloureux analogues à ceux qu'ils ont éprouvés. Nous aurons eu mal à « notre » poitrine, à « notre » estomac. C'est donc le corps, ses perfections, et ses défauts qui se transmettent seuls. — Il ne suit pas de là qu'il soit nécessaire d'admettre la théorie de M. Ribot touchant la personnalité. Car puisque le corps est ce qui s'hérite, il ne peut précisément pas fournir la base de l'individuation. La véritable individuation est faite de conscience et de liberté, parce que la conscience est la synthèse d'un objet et d'un sujet, opposés et en même temps unis de façon indivisible, et la liberté l'adaptation de l'objet au sujet, et la réaction de ce dernier sur lui, c'est-à-dire, si l'on va au fond des choses, une résolution accompagnée de représentations et motivée.

Le second point de vue où l'on pourrait se placer pour nier la possibilité de l'éducation serait sociologique. L'action de l'éducateur sur l'enfant, dirait-on, ne sera jamais que peu importante : c'est le milieu social, pris soit dans sa généralité, soit dans ses modalités particulières, qui le forme ou le déforme. — Mais, à bien réfléchir, on aperçoit que l'action de l'éducateur est de même nature que celle de la société. Car les deux mobiles qui, au début de la vie, poussent l'enfant à accomplir ces actes ou à adopter des croyances sont la tendance à l'imitation ou le sentiment d'une con-

trainte. Or, rien ne s'oppose a priori et en fait, à ce que ces deux mobiles jouent un rôle en matière d'éducation, l'éducateur pouvant d'une part être objet d'imitation, et d'autre part imposer des actes ou des croyances. Il n'est pas à craindre d'ailleurs que cette influence soit nulle par comparaison à l'énorme et continuelle pression du milieu social, car dans le premier cas (pour l'imitation), la fréquentation journalière du pédagogue et de l'enfant équivaut à la multiplication des exemples que celui-ci a dans le groupe où il vit, et pour le second, l'éducateur apparaît à l'enfant avec le prestige de l'âge, de la réputation, de l'effort couronné de succès, en un mot avec ce je ne sais quoi qu'est « l'autorité » et qui fait que sa puissance contraignante gagne en qualité ce qu'elle n'a pas en quantité.

Une troisième thèse, hostile à la puissance de l'éducation, est toute métaphysique. Pour elle, notre individualité, fixée par un être supérieur ou choisie par nous dans une existence antérieure ne fait ici-bas que dérouler ses modes et ne peut donner prise à l'action de l'éducateur. Suivant la vieille formule scolastique : *Sequitur operari ex esse*. L'existence découle de l'essence. — Cette thèse est ancienne et redoutable. Elle s'est emparée longtemps des esprits ; elle a joué un rôle considérable dans le monde, et elle est pour une bonne part la cause de l'imperfection de l'art pédagogique jusqu'à notre époque. Mais la façon dont nous concevons la personnalité nous détourne de l'accepter. La réalité de l'individu n'est pour nous ni dans le sujet seul, ni dans l'objet seul; elle est sujet-objet. Pour employer le vieux langage, l'âme ne saurait exister sans le corps, pas plus que le corps sans âme, tout comme la matière sans la forme et réciproquement. Et encore ce langage convient-il mal, car il substantialise les deux choses : âme et corps, forme et matière, et il faut expliquer comment la substance âme vient se joindre ou collabore avec la substance corps. Les difficultés diminuent si le corps, au lieu d'être substantifié est « idéalisé », c'est-à-dire est conçu comme un ensemble de représentations. Il est alors rattaché étroitement à l'âme, et, à vrai dire, âme et corps ne sont pas simplement juxtaposés, l'âme n'est plus, qu'on nous pardonne l'expression, « juxtasomatisée » ; mais âme et corps disparaissent pour entrer dans la notion de personnalité vivante et agissante. — Vains efforts, dira-t-on. Cette personnalité apparaît à un moment

de la durée, à la formation du corps de l'enfant ou au cours de l'existence. De toute façon, il faut admettre l'apparition d'une puissance préformée qui vient se joindre au corps ou reconnaître avec les empiristes reniés tout à l'heure que le développement corporel amène la naissance de cet élément nouveau : le sujet libre, la personne. — Mais, ainsi posé, le dilemme est un faux dilemme. Car il n'y a pas à expliquer causalement l'apparition de la personnalité. Comment, en effet, arriverait-on à rendre compte par des causes de ce que supposent les causes, à savoir l'esprit? Ce serait faire rentrer l'esprit dans le déterminisme, et le déterminisme n'a de sens que pensé par l'esprit.Néanmoins, il nous arrivera, poussé par le langage ordinaire, de dire que la personnalité apparaît et que son apparition a des causes : développement de l'organisme, action du milieu, influence de l'éducation.

En fin de compte, l'éducation apparaît comme possible, collaborant avec ces deux facteurs. Mais on peut se demander si de cette collaboration il ne conviendrait pas de l'éliminer. Autrement dit, l'éducation se présente-t-elle comme ayant une valeur, ou ne serait-il pas préférable de laisser agir la nature et la société? — On connaît la thèse qui le prétend, par le retentissement que J.-J. Rousseau et même Tolstoï lui ont donné. Elle affirme la bonté originelle de l'homme, et sa dépravatiou actuelle due à la civilisation, c'est-à-dire au développement des sciences et des arts. Le remède est dans la vie conforme à l'état de nature. — Or, la thèse est contradictoire, car, pour ramener à cet état, une série d'efforts est nécessaire qui constitue toute une éducation, et le promoteur de la théorie l'a bien senti puisqu'il s'est fait pédagogue doctrinaire. D'ailleurs, si l'on touche au roc de la doctrine, on en aperçoit la fissure. Les philosophe estiment l'éducation mauvaise, quand ils considèrent comme l'idéal humain l'être auquel le libre jeu des instincts est accordé. Cet idéal n'est pas assez élevé. Il rapetisse la personnalité puisqu'en disparaîtraient la conscience et la réflexion; il dégrade l'action, puisqu'il la désire simple expansion d'un instinct et non volition motivée d'une « personne ». Or, tout au contraire, la personne humaine est constituée par ce qu'il y a vraiment d'humain dans l'individu, c'est-à-dire la conscience, la raison et la liberté. Il est souhaitable qu'elle soit aussi parfaite que possible, riche de toutes les qualités dont l'expérience accumulée

des siècles et les sciences pourront la doter, capable de se soumettre un déterminisme au lieu d'être un déterminisme agissant. C'est pourquoi l'éducation est désirable. Elle est non seulement un besoin collectif ou une fatalité sociale, mais encore elle apparaît auréolée d'une nécessité morale *Wir müssen une sollen erzichen.*

Élever en vue de quoi? L'objet de l'éducation peut se déterminer ainsi facilement : c'est, par une série d'efforts individuels et organisés, et non plus par l'action lente et diffuse du milieu social, la formation des personnes morales. Ce but apparaît comme le meilleur, car la personnalité est la forme la plus élevée de la réalité, et à son tour l'activité morale est la manifestation supérieure de la personnalité. Mais c'est à condition de bien entendre la nature de l'activité morale. Elle est telle qu'elle embrasse à la fois une fin choisie et des moyens adaptés par une volonté, c'est-à-dire qu'elle se confond avec l'activité rationnelle. La moralité n'est donc pas simplement dans l'intention. En morale, forme et fond ne doivent pas être séparés, et l'intention doit toujours être l'intention de quelque chose de déterminé, suivie d'un effort pour passer à l'acte. Aussi est-ce des objets concrets qu'il faut vouloir pour vouloir moralement. Et ces objets sont évidemment ceux qui présentent le plus haut degré d'être : la conscience et la personne. Le principe de l'activité morale, de tous les devoirs, est donc de vouloir et de s'efforcer d'assurer le maintien et le développement de la « personne » en soi-même et en autrui. C'est la « loi » et les « prophètes » de la morale. La plus haute rationalité possible présentée à l'individu comme fin à atteindre pour lui, le maximum de justice, c'est-à-dire de respect entre les personnalités déjà accusées et formées, l'effort incessant — qui s'appelle charité — pour faire naître à la pleine conscience et à la pleine liberté des individualités inexistantes encore ou à peine dessinées, ou entravées dans leur développement, tels sont les cadres généraux de vie morale. — Pour les remplir, ce n'est pas trop de faire appel à toutes les indications fournies par la réflexion scientifique. Ici la science des mœurs reprend ses droits. Avec le concours des sciences psychologiques, et dans une certaine mesure des sciences physiques, elle nous fournit les indispensables déterminations du contenu de la personnalité. Car les devoirs de et envers la personnalité doivent être bien précis. Il ne nous faut pas de gens qui vivent dans l'abstrait,

de mécaniques qui se déclanchent avec raideur et dont le même pas automatique trahit la soumission à une règle uniforme. Kant a eu tort de regarder comme morale la seule action dont la maxime puisse s'universaliser. Le contraire est plutôt vrai, notre action prenant le caractère de la moralité, dès qu'elle est frappée au coin de notre personne, dès qu'elle entre dans le système de résolutions motivées qui est nôtre. En sorte que chacun de nous a sa manière de servir la moralité. Et, en un sens, beaucoup plus profond d'ailleurs que le sens ordinaire de cette affirmation — car Nietzche songe surtout aux droits, et nous, aux devoirs, — il y a une morale des surhommes, et il y a une morale des esclaves. C'est dire que la vie morale est faite d'infiniment de souplesse et de variété, qu'elle intéresse toutes les actions de chacun, qu'elle s'étend ou qu'il lui est possible de s'étendre à toutes les parties de la conduite particulière. Elle n'est pas d'autre part un épiphénomène de la vie ordinaire et l'exceptionnalité comme la généralité en seraient plutôt des caractères imparfaits. — Mais on aperçoit bien quelle complexité recèle cet effort dans la précision, et que la « définition » des devoirs particuliers ne va pas sans quelque indétermination. L'imperfection actuelle des sciences qui pourraient servir à guider la pratique, la part de probabilité qu'elles comportent, la difficulté d'appliquer une loi générale à un cas donné, tout cela fait qu'on ne peut guère décider sur ces matières avec l'infaillibilité dogmatique. Loin d'en faire grief à la raison, et de demander des certitudes irréfragables à la tradition ou à l'autorité, par paresse de chercher ou par peur de prendre parti, il convient au contraire de rendre à la probabilité une estime suffisante, d'en évaluer les degrés et de choisir le mieux possible. On n'a pas coupé la vie à sa base parce qu'on a reconnu que dans l'ordre du bien et dans celui du vrai on est réduit à des probabilités; on consolide, au contraire, l'effort humain puisque l'on en proclame la valeur et qu'on n'en dédaigne pas les humbles résultats[1].

1. On aura peut-être remarqué l'analogie de ces thèses avec celles contenues dans un ouvrage métaphysique publié en 1907 sous le titre : *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, par O. Hamelin. Nous devons beaucoup à ce maître trop tôt et si dramatiquement enlevé à la philosophie et au professorat. M. Hamelin avait réfléchi sur les principes de la pédagogie. Dans une conférence à laquelle il ne manqua qu'un public, et par la suite qu'une publicité plus grande pour la rendre célèbre, il montra comment l'éducation pouvait

A la lumière de ces principes, la nature de l'éducation s'éclaire. Complète et concrète, tels en sont les deux aspects essentiels. Complète, c'est-à-dire ne mutilant pas la personne, ne s'occupant pas exclusivement du corps ou exclusivement de la fonction sociale, ou exclusivement de l'esprit. Concrète, c'est-à-dire s'adressant à des êtres aux caractéristiques distinctes, aux aptitudes diverses, insérés dans les milieux différents, et tenant compte des conditions physiques et sociales d'existence. La prétention ou la tendance à légiférer pour l'humanité perd les théoriciens de la pédagogie. Comme si les indigènes de kotonou pouvaient recevoir la même éducation que les Européens ! C'est donc des enfants de ce siècle et de ce pays qu'une pédagogie vraiment pratique doit s'occuper.

III

Les questions qu'elle soulève sont nombreuses. Elles peuvent être groupées sous quatre chefs principaux, étant donné qu'il y a lieu de déterminer : 1° les moyens de l'éducation ; 2° les individus auxquels elle doit s'adresser ; 3° ceux qui doivent la distribuer et 4° les moyens accessoires ou rectificatifs en cas d'insuccès.

1° *Les moyens*. En donnant comme but à l'éducation la formation de la personnalité, nous avons entendu par là la personnalité agissante. Or, pour faire agir l'enfant, l'éducateur dispose, tout bien compté, de trois procédés. Il fait appel soit à l'imitation, soit à la contrainte, soit à l'instruction. Par le premier, il se pose — et le sait — comme exemple. L'enfant doit se rendre semblable à lui. Par le second, l'éducateur se dissocie de l'acte à accomplir. Il pèse sur une nature rebelle et ne se soumettant qu'après la révolte. La contrainte s'exerce d'ailleurs de diverses façons, tantôt physique, tantôt morale, tantôt présentée comme sociale ou divine, et d'autre part portant tantôt sur l'acte, tantôt sur ses conséquences. Par le troisième, l'éducateur s'efface, il se « dépersonnalise ». Il dépose

et devait avoir pour base l'instruction. Nous en citons plus loin un extrait. Ajoutons que nous n'entendons pas cependant lier notre exposé à sa doctrine et écrire la pédagogie de M. Hamelin. Nous n'avons jamais été son confident ni son mandataire, et ce serait être bien infidèle à ses propres conseils et à sa philosophie même que de se faire uniquement son servile commentateur.

l'idée dans l'esprit du sujet, et l'idée passe à l'acte d'elle-même. — Ces trois procédés sont les seuls, car la suggestion, dont Guyau fait tant de cas dans son livre sur *L'Éducation et l'hérédité*, rentre aisément dans les catégories de la contrainte et du conseil, et le conseil lui-même, quand il ne déguise pas une menace, est au fond un fait d'instruction. — Les deux premiers moyens ont leur valeur et aussi leurs inconvénients. Celui-là répond à un instinct fondamental de la nature physiologique de l'homme, mais à la limite, il tendrait à faire de l'élève une doublure de l'éducateur, ce qui est tout le contraire d'une personnalité. Celui-ci vaut par la nécessité où l'on est de faire appel à lui et parfois à lui seul, mais les natures formées par son emploi exclusif seraient « pétries » d'habitudes, et elles n'auraient pas le droit de dire moi.

Quant au procédé de l'instruction, sa valeur a été souvent contestée. C'est un mauvais moyen, répète-t-on, parce qu'en fin de compte, elle consiste dans la transmission d'un ensemble de connaissances valables pour les uns, non pour les autres, de vérités non universellement acceptées. Dès lors la fantaisie individuelle régnera. C'est l'incohérence élevée à la hauteur d'un principe. — Mais, remarquons-le, diversité des opinions philosophiques ou des propositions scientifiques ne signifie point incohérence. Il y a moins de systèmes que d'individus, et en tout cas, il existe quelques propositions sur lesquelles le consentement universel est à peu près réalisé [1]. — On ajoutera que l'entente unanime ne serait pas même suffisante, car la vérité n'est pas motrice par elle-même, et la réflexion empêche l'action au lieu de la produire. — Le fait de penser apparaît évidemment tout d'abord comme s'opposant à l'action. « Penser, c'est se retenir d'agir. » La pensée arrête donc l'action. Ceci n'est déjà pas à dédaigner, car on reconnaît par là même que la pensée est une force et fait agir en quelque sorte,

1. Telles sont les propositions des mathématiques et de physique élémentaires et certaines notions morales elles-mêmes : « Il y a, disait Hamelin (dans une conférence faite à Bordeaux en 1902 et publié chez Y. Cadoret sous le titre : *L'Éducation par l'instruction*, il y a dans le pays une conscience rationaliste qui n'est pas celle de trois ou quatre personnes, qui est, à y bien regarder la conscience de la majorité. L'indépendance et la souveraineté de la raison, la valeur incomparable de la personne humaine, l'aptitude de la justice à régler seule toutes les relations entre les hommes, voilà trois idées connexes, du développement desquelles est sortie toute une doctrine que nous voyons largement répandue autour de nous. »

puisqu'elle permet de s'en dispenser. Mais peut-être ne voudrait-on pas accorder davantage, et tout en reconnaissant à la pensée l'efficacité de l'abstention, on serait disposé à doter seuls les sentiments, les tendances, les habitudes et les instincts de l'efficacité de l'action positive. — Nous ne contesterons pas que la nature corporelle de l'homme, ses instincts, l'instinct d'imitation notamment, les habitudes dues à la contrainte ne soient moteurs. Mais, si l'on accepte en outre que les tendances et les sentiments le soient, on ne ruine pas par là le pouvoir de l'idée. Car dans la tendance, contrairement au point de vue des philosophes ascétiques et hédonistes qui ont pris trop souvent ses conséquences pour son but, ce n'est pas le plaisir, par suite l'élément affectif qui est moteur, sinon dans les tendances secondaires. C'est l'acte, c'est-à-dire sa représentation[1]. — Quant au sentiment, il ne s'oppose à la pensée que dans les déclamations littéraires, car il est lui-même une pensée qu'une insuffisante analyse n'a pas rendue claire. On s'en aperçoit si l'on veut bien réfléchir aux conditions d'apparition et de développement du sentiment communément considéré comme le plus aveugle : celui de l'amour. C'est une méchante idée fixe, et il n'en serait assurément point tant parlé s'il ne faisait entrer en jeu l'instinct sexuel, et si la subtilité du « génie de l'espèce », comme dit Schopenhauer ne s'en servait pour rappeler à l'individu ce que la race attend de lui. Au fond, quand on oppose idée et sentiment et qu'on prétend que ce dernier mène l'homme, on est dupe d'une distinction factice. On fait comme si la force inhérente à toute idée s'attachait aux seules idées confuses, et on refuse de reconnaître qu'elle accompagne les idées claires et vraies, fruit de l'instruction acquise. Rien n'est moins logique.

Or, si l'instruction possède une valeur éducative, son emploi exclut-il les deux procédés que nous avons antérieurement mentionnés? Il le semble à première vue. Mais ici il faut se garder de toute exagération. Le pédagogue rationaliste a d'encombrants compagnons. Ce sont ceux qui, plus riches de mots et de formules que d'idées, exigent impérieusement que l'éducateur fasse appel uniquement à la science et répudie la contrainte. Nous ne croyons

1. « C'est donc l'idée, l'élément intellectuel qui éveille la tendance et l'activité, ce n'est pas le plaisir, quelque rudimentaire d'ailleurs que puisse être cette idée. » (Hamelin, *Essai sur les principaux éléments de la représentation*, p. 435 (F. Alcan).

pas possible l'usage universel et exclusif du procédé instructif. Il ne vaut que pour les intelligences suffisamment développées. Et même quand l'éducateur instruit, au sens profond du mot, il a profit parfois s'il le juge utile ou le considère comme inévitable, à accepter la collaboration des deux autres procédés. En somme, il faut traiter l'enfant comme tel et non comme un homme. Et, pour arriver à faire un homme, c'est-à-dire un esprit qui raisonne, il faut, à notre avis, bien souvent et bien longtemps, se résigner à n'avoir qu'un enfant devant soi.

2° *Les élèves.* Après avoir déterminé les moyens d'éducation, il faut dire quelques mots de ceux auxquels elle s'adresse. Puisque son but est de former des personnalités, il est bon apparemment, que l'avènement du plus grand nombre possible de personnalités soit recherché, et même atteint. L'éducation doit donc s'adresser à tous les enfants. C'est là une vérité qui paraît banale et qui est acceptée sans discussion par la conscience commune. Elle ne l'a pas toujours été cependant, car longtemps a régné une conception mystique de la pédagogie, conception aristocratique par ses conséquences. L'éducation n'apparaissait comme nécessaire pour l'enfant que s'il avait une importance religieuse ou qu'en fonction de cette importance. Elle ne lui était due que s'il était « élu » par Dieu pour une mission divine. D'où le souci d'élever les prêtres et les princes. Aujourd'hui nous avons une conception démocratique. Mais elle n'est guère justifiable philosophiquement par une théorie qui assignerait par exemple comme fin à l'éducation la formation d'êtres utiles à la société. Car il serait naturel alors que les non-valeurs fussent privées de toute éducation et particulièrement de cette éducation physique qui fait naître véritablement l'individu. Mais nos modernes sociologues n'ont même plus, comme l'avaient les Spartiates, l'audace de la sélection artificielle. Seule une théorie personnaliste permet de fonder l'éducation universelle. Car il y a dans tout corps, si débile soit-il, la dignité d'une personne possible. Et, même au cas d'échec dans l'effort éducatif, il faut se rappeler qu'il est donné par des hommes, faillibles dans leurs essais, et que cet échec reste presque toujours imputable non pas à l'irrémédiable défectuosité du sujet, mais à l'inhabileté du maître.

Si l'éducation doit être universelle, c'est-à-dire donnée à tous, doit-elle être intégrale et donnée identiquement? La question n'est

pas naïve. Il ne s'agit pas de savoir si on doit faire participer tous les enfants de la même éducation physique, de la même éducation professionnelle, de la même éducation civique, de la même éducation psychologique, mais si on doit donner à tous les enfants une certaine éducation, appropriée à chacun, comportant une éducation physique, professionnelle, civique et psychologique. Ainsi présentée, la question requiert une réponse affirmative. Et cependant ni la conscience commune ni les institutions actuelles ne la lui donnent encore. L'éducation dont bénéficie la majorité des enfants est véritablement trop rudimentaire. Elle est incomplète au point de vue physique, presque nulle pour la profession, elle existe à peine pour l'éducation civique, et point du tout pour l'éducation psychologique. Une éducation intégrale et secondaire (nous ne donnons pas à ce mot son sens actuel) devrait être distribuée à tous, puisque seule elle permet l'épanouissement de la personnalité. Et nous n'en exceptons pas l'une des moitiés du genre humain dont on fait généralement trop bon marché dans les traités de pédagogie. La femme peut, comme l'homme, et doit, par conséquent, s'élever à la personnalité. C'est dire qu'il est nécessaire de développer en elle l'être physiologique, l'être utile à la société, l'être politique, et l'esprit. Or, sur tous ces points, l'art pédagogique appliqué aux femmes en est encore au plus vulgaire empirisme.

3° *Les éducateurs.* Les questions soulevées par la nature et le rôle des éducateurs sont considérables.

Quels sont en fait les éducateurs dans notre société contemporaine? La question n'est pas susceptible d'une réponse unique. L'éducation physique est généralement donnée — quand elle l'est — par la mère surtout, par le père et la famille. L'éducation professionnelle n'est véritablement impartie dans son entier et par des instructeurs particuliers sous le contrôle de l'État que pour quelques professions. Pour les autres, elle n'existe pas, ou bien elle est donnée par n'importe quelle compétence, c'est-à-dire par un patron quelconque. L'éducation du futur fondateur de famille et du citoyen est totalement négligée sur le premier chef, et sur le second, insuffisante, car elle est noyée dans l'éducation intellectuelle. Enfin l'éducation psychologique dépend de diverses directions, suivant qu'elle est esthétique, intellectuelle ou morale. La première, fort rare, est assumée par des spécialistes, la seconde,

déclarée obligatoire dans ses rudiments est également distribuée en règle générale par des personnes qui s'en font un métier; quant à la troisième, elle se trouve entre différentes mains (familles, prêtres, éducateurs laïques). Un tel état de fait trahit, on le voit, une vaste incohérence. Il importerait qu'elle disparût. L'incohérence est partout funeste. Elle l'est davantage en pédagogie, étant synonyme de défaut d'unité et d'incompétence fatale d'éducateurs improvisés. Il serait donc désirable de suivre le mouvement qui emporte les sociétés modernes vers la division croissante du travail et de confier uniquement à des spécialistes la charge d'élever des enfants, avec cette réserve toutefois que, à moins de recréer la République, il faut tenir compte du rouage social qu'est la famille.

Mais ce n'est pas tout. Dans les groupes civilisés, au fur et à mesure de la division du travail, et par-dessus elle, s'institue une nouvelle spécialisation : la direction du travail qui tend, semble-t-il à devenir unique dans une société déterminée. Il serait possible que la tâche éducative, après s'être spécialisée, devînt, elle aussi, organisée et monopolisée par l'État. Il serait souhaitable qu'elle le fût. Car, en cette matière, l'unité de direction est incontestablement préférable à la concurrence. Celle-ci a l'avantage parfois de stimuler les timidités et les hésitations. Mais de combien d'inconvénients ne le paie-t-elle pas? Une surenchère perpétuelle sur les procédés d'autrui, qui entraîne à tenter les aventures les plus dangereuses, une agitation fiévreuse introduite dans une entreprise qui requiert le calme, un souci exclusif d'obtenir des avantages immédiats et qui trompent l'œil, tels en sont les principaux. Or, pour l'œuvre pédagogique, il nous faudrait le moins possible de ces éducateurs marrons dont les faillites font la gloire par l'auréole d'audace dont elles les entourent. — Mais, si désirable que la monopolisation soit en théorie, son établissement absolu est entravé par trois causes. La première est celle qui empêchait la spécialisation elle-même de s'achever : c'est l'existence de la famille. La seconde se trouve être dans le régime actuel de la propriété. Cette assertion surprenante au premier abord, devient évidente si l'on songe que la monopolisation de l'éducation (nous n'avons pas dit de l'enseignement seul) comprendrait l'éducation professionnelle. Or, si dans la plupart des cas, cette dernière porte sur des façons de faire tombées dans le domaine public (ainsi pour l'agri-

culture), dans d'autres, elle consiste en une initiation à des procédés secrets et reconnus par notre législation comme étant propriété individuelle. Enfin un troisième fait vient apporter une autre limitation. Dans nos sociétés, des puissances éducatives se sont peu à peu édifiées. Ce sont principalement des systèmes religieux, et spécialement le système religieux chrétien. L'influence de cette discipline a été tellement persistante et forte qu'on ne gagnerait rien à vouloir ignorer son existence, car tôt ou tard des surprises en naîtraient.

En tenant compte de cet état de choses, on peut déterminer quelle part de l'éducation l'État doit conserver, quels rapports il doit avoir avec les organes éducatifs privés, et en cas de conflits avec eux, dans quel esprit il doit s'attacher à les résoudre. — En fait, la part que l'État prend à l'éducation est désignée sous le vocable d'enseignement. Il a sur ce point presque un monopole de fait; il a eu et aura peut-être prochainement un monopole légal. Mais cette part est relativement minime, et elle est d'ailleurs un mélange assez hétéroclite de diverses parties de l'éducation. Il y entre en effet quelques petits grains d'éducation physique et d'éducation sociale, une grande masse d'éducation intellectuelle, un rien d'éducation morale et esthétique, et la préparation à quelques professions. Ce domaine pourrait être agrandi. D'abord, en ce qui concerne l'éducation physique. Puisqu'il faut tenir compte de l'existence et de la persistance probable du milieu familial, l'État, tout en le respectant, pourrait l'améliorer par une éducation appropriée des futurs pères et surtout des futures mères de famille, par une surveillance plus rigoureuse s'exerçant sur l' « élevage » des enfants en bas âge. Il pourrait également instituer un contrôle des occupations sportives de l'adolescent et l'organisation de la vie militaire en vue d'une fin pédagogique par certains côtés. En matière d'éducation professionnelle, le souci de l'État pourrait porter sur la préparation plus minutieuse aux fonctions qui sont des services publics, sur l'examen des conditions des contrats d'apprentissage, et enfin — et surtout — sur le choix de la carrière des jeunes gens. Dans nos sociétés actuelles, c'est l'instinct ou l'imitation qui décide souverainement, à moins que ce ne soit une décision le plus souvent arbitraire des parents, ou une résistance têtue de l'enfant à la détermination de ses auteurs. Ce n'est point

du tout un « choix » au sens rigoureux du mot. Or, il importerait que des actes si importants au point de vue individuel et social fussent rationalisés. Comme l'enfant par sa jeunesse se révèle incapable de lui donner ce caractère, comme d'autre part la famille, par ses préjugés, s'y montre presque toujours inhabile, il reste à recourir aux éducateurs spécialisés. — La question est plus délicate en ce qui concerne l'éducation psychologique et particulièrement l'éducation morale. Sur ce point, le conflit s'est, ou se produit, soit avec la famile, soit avec les puissances morales dont nous parlions tout à l'heure. La solution qui consisterait à supprimer le conflit par l'abandon de l'éducation morale à la famille et aux Églises ne vaut rien, tant à cause de ses conséquences inacceptables que de son impossibilité. Le meilleur parti à prendre est d'atténuer le plus possible cette opposition et d'en tirer même quelque avantage. C'est une solution que les termes subtils de la diplomatie qualifieraient de neutralité bienveillante; ce qui n'est synonyme ni d'indifférence, ni de peur.

Telle étant l'étendue de l'enseignement, il reste à indiquer son organisation idéale et son caractère. En fait l'enseignement donné par l'État comprend trois degrés : primaire, secondaire, supérieur. A l'enseignement secondaire, il faut rattacher, malgré l'opposition apparente des termes, l'enseignement primaire supérieur et l'enseignement technique, car ils sont tous deux des enseignements professionnels ou préparatoires à des professions déterminées. — L'enseignement primaire est, par nature, et en fait, franchement utilitaire. Il a été établi et il est donné pour initier l'enfant à certains arts dont la possession est absolument nécessaire par suite de la nature des relations sociales actuelles : l'art de parler la langue de son pays, de la penser et de l'écrire correctement, l'art de combiner les nombres. En un mot, il a pour but d'adapter l'enfant à un milieu très vaste qui est la société française. De son côté l'enseignement supérieur possède la même particularité. Donné dans les facultés ou les grandes écoles, il prépare généralement — il y a des exceptions qui le rendent technique dans certaines parties — aux carrières libérales. Quant au caractère actuel de l'enseignement secondaire, il est plus imprécis. Tantôt on a voulu en accentuer le caractère libéral, tantôt le caractère utilitaire. Depuis les réformes de 1902, en

France, par la multiplicité des divisions et des sections qu'il comporte, il paraît être dirigé dans un sens davantage utilitaire. — Qu'accepter d'une telle organisation ? Faut-il accentuer le caractère libéral de l'enseignement secondaire, en sorte qu'il serait absolument distinct de l'éducation professionnelle ? Nous ne le pensons pas, car nous ne concevons pas ce que pourrait être le perfectionnement intellectuel et moral de l'individu si on se désintéressait totalement de la fonction ou du métier qu'il doit remplir plus tard. C'est à tout l'homme, avons-nous dit, que doit s'adresser l'éducation, non pas simplement à l'homme abstrait, mais à un homme. Mais, par contre, l'enseignement ne doit pas être exclusivement pratique. Une pédagogie rationaliste ne rêve pas un peuple d'esclaves, de serviteurs seulement aptes à accomplir des tâches : elle tend à élever des « fonctionnaires », au sens le plus profond du mot, c'est-à-dire des hommes capables de considérer leur métier comme une fonction sociale. Tout enseignement doit donc être teinté de libéralisme. C'est d'ailleurs répéter sous une autre forme que l'éducation intégrale de l'homme comprend une éducation psychologique.

En somme, voici l'organisation qui pourrait être appliquée à l'enseignement tout entier de l'État. Libéral et utilitaire tout à la fois et d'un bout à l'autre, il comporterait un premier stade correspondant à notre enseignement primaire. Il serait utilitaire en ce qu'il préparerait tous les enfants à l'enseignement professionnel, libéral par le souci plus grand qu'on aurait de développer leurs facultés, c'est-à-dire par les soins plus attentifs apportés à la culture physique, psychologique, et à l'éducation en vue de la vie familiale et politique. — Le second stade serait l'enseignement technique (avec les restrictions que le monopole de l'État recevrait, nous l'avons vu, du régime actuel de la propriété). Il serait utilitaire par définition ; il serait libéral en ce que la culture des facultés de l'adolescent n'y serait point négligée, ainsi qu'elle l'est de nos jours, et serait au contraire continuée selon des modalités qu'il y aurait lieu de déterminer. Dans cet enseignement technique qui méritait le nom d'enseignement secondaire général, une place spéciale serait faite à celui qui constituerait une préparation aux carrières libérales. C'est l'enseignement secondaire d'aujourd'hui, espèce qui aurait les mêmes caractères que le genre dont elle ferait partie, et notam-

ment le caractère utilitaire franchement avoué [1]. — Enfin un troisième stade serait constitué par un enseignement professionnel supérieur donné pour certaines carrières pour lesquelles l'enseignement secondaire ne suffirait pas.

Maintenant, quelles sont les conditions qui donneront à l'enseignement son caractère libéral, en vertu desquelles il contribuera à développer les facultés de l'enfant qui ne se contentera pas d'apprendre, mais apprendra à sentir, à apprendre et à vouloir? — On sait que sur ce point deux opinions partagent les théoriciens de la pédagogie. Les uns, Spencer entre autres, croient à l'efficacité du seul enseignement scientifique et pratique, les autres estiment nécessaire l'adjonction à ce dernier de certaines études artistiques et surtout littéraires. Nous n'entrerons pas dans cette discussion,

1. Le recrutement des élèves de cette section de l'enseignement secondaire soulèverait une question. En fait, il s'opère de deux façons : la moyenne partie des élèves est constituée par les enfants des familles aisées ; l'autre par des fils de famille plus pauvres de l'instruction desquels se charge l'État. — Il ne semble pas que ce mode de recrutement doive disparaître. Il est d'abord conforme à la nature des choses, et qu'il y ait des familles aisées, et que leurs enfants soient les plus aptes en général à recevoir l'enseignement secondaire (au sens actuel du mot). Le socialisme le plus niveleur ne pourrait empêcher le premier fait de se produire. Toute démocratie comportera toujours une aristocratie de riches ou d'intellectuels. Nous aurons toujours des « bourgeois » parmi nous, et le mal n'est pas qu'il y en ait, car il apparaît seulement lorsqu'ils constituent une caste fermée. Leurs enfants sont, disons-nous, les plus aptes généralement à recevoir la préparation aux carrières libérales. Cette affirmation paraîtra surprenante, puisque nous avons nié l'hérédité psychologique. Mais il y a bien en premier lieu une certaine hérédité physiologique incontestable chez les bourgeois. Leurs corps mieux nourris, moins déformés par les travaux manuels doivent engendrer à priori des organismes plus vigoureux. Nous disons a priori, et la restriction se comprend, le nombre des causes perturbatrices de ces conditions étant si grand. Malgré tout une sélection naturelle s'opère en gros et fait apparaître des corps sains et des systèmes nerveux et cérébraux normaux, ce qui est une condition primordiale pour entreprendre des études intellectuelles de longue haleine. En second lieu, le mot aptitude est surtout synonyme pour nous de tendances acquises. La première éducation étant donnée dans la famille, elle sera plus parfaite pour l'enfant dont les parents possèdent déjà une culture. Il y a là une « étape » qu'il n'aura pas besoin de franchir. Et il est, non de par la naissance, mais de par la situation sociale de ses auteurs, prédestiné et préparé aux études secondaires. — Il est bon cependant qu'un tempérament soit apporté à cette sélection naturelle et qu'un sang nouveau soit infusé à cette classe sociale supérieure. Des enfants pauvres peuvent présenter des aptitudes aussi solides que riches. C'est que leur premier âge a pu s'écouler dans un milieu social plus large que leur famille ou plus intellectuel, ou bien c'est que la culture de leurs parents est suffisamment développée sur un point pour équivaloir à tout l'acquit possédé par les pères et mères d'origine bourgeoise. Il serait cruel pour de tels enfants et peu habile de la part d'une société de les empêcher de fortifier leurs heureuses dispositions.

d'autant que sur elle vient se greffer la question des langues mortes. Disons simplement que les arguments et les faits semblent témoigner en faveur de la culture classique ou plus proprement historique pour le développement, tant de la sensibilité esthétique, que des facultés intellectuelles. Mais il est un point sur lequel les deux thèses adverses peuvent être renvoyées dos à dos. C'est quand il s'agit de l'éducation morale. L'étude des résultats des sciences est visiblement impuissante à parfaire la formation du caractère. La science peut parfois assurer le développement de la persévérance, de la sincérité, et d'autres qualités, mais ce n'est vrai que de celui qui consacre sa vie à l'effort scientifique, et il y a une différence énorme entre le savant qui fait la science et l'élève qui l'apprend. Quant à l'histoire des littératures et des sociétés antiques, elle pourrait avoir une utilité en ce sens qu'elle fournirait à l'éducateur un ensemble d'exemples nouveaux à proposer. Mais, d'abord, l'enseignement historique change depuis quelque temps et ne se préoccupe plus d'être moralisateur. Et pour le surplus, l'efficacité morale de ces exemples historiques n'est pas aussi forte qu'on se l'imagine, car elle est basée sur le seul procédé de l'imitation, et de l'imitation des modèles morts. Or, s'il est vrai que l'imitation (comme la contrainte) est un procédé éducatif, il ne l'est pas moins que (comme les contraintes provenant d'individus ou de groupes actuels) les imitations de modèles vivants sont supérieurs aux autres. D'ailleurs nous ne pouvons nous en tenir pour l'éducation morale à ces deux procédés dont nous avons montré plus haut en même temps que l'importance, l'infériorité. — Ici nous voyons apparaître la nécesssité d'une culture spéciale : la culture philosophique. Par ses parties scientifiques (psychologie et logique appliquée) comme par ses parties spéculatives (morale et métaphysique), elle développe chez l'élève la puissance de réflexion qui l'amène peu à peu à substituer à l'action instinctive l'action raisonnée et à s'affranchir dans la mesure du possible des contraintes physiques, sociales et organiques qui pèsent sur lui.

4° *La mise au point pédagogique.* De la mise en présence des éducateurs et des élèves résulte une certaine correction à apporter aux indications précédentes. Jamais en effet l'éducateur idéal ne rencontre l'élève type. Et d'ailleurs la forme scolaire de l'enseignement empêchera que les esprits des enfants soient suffisamment

identiques ; de sorte que cet éducateur idéal, s'il existait, ne pourrait appliquer identiquement les procédés fondamentaux. La réussite pédagogique ne peut donc être obtenue qu'avec des correctifs appropriés. Leur ensemble constitue la discipline. Les causes particulières qui rendent nécessaire l'institution d'une discipline sont triples : l'éducation peut ne pas atteindre complètement son but, par suite, soit de l'insuffisance des procédés éducatifs, soit de l'inaptitude des élèves, soit de l'inhabilité des éducateurs. Chacune de ces imperfections réclame un traitement spécial.

Et d'abord l'insuffisance des procédés éducatifs. Des trois que nous avons mentionnés : l'instruction, l'imitation et la contrainte, les deux premiers ne peuvent ni toujours facilement ni parfois pas ou tous être employés. Tantôt l'acte ou la notion à enseigner n'est pas connu au sens véritable du mot, c'est-à-dire rattaché à un système de connaissances et explicable soit en lui-même, soit par l'élève ; tantôt d'autre part l'acte constitue quelque chose de nouveau et met en défaut le procédé imitatif. Il faut alors recourir à la contrainte, laquelle s'exprime en forme d'ordres. Mais par définition, la contrainte porte sur une nature rebelle ou du moins qui peut l'être. La désobéissance suit souvent l'ordre. La transgression des ordres exige donc un système d'actes destinés à « rétablir l'ordre », c'est-à-dire à assurer le succès immédiat de la contrainte ou à la faire accepter par la suite. Ce système, c'est l'ensemble des sanctions dont il faut se demander quelles sont les plus éducatives possibles.

Ce ne sont pas les sanctions impulsives. Car les actes par lesquels s'exprime la colère : cris, gestes, trépignements, voies de fait, ne peuvent compter parmi les actes pédagogiques. Même quand l'éducateur emploie les procédés de l'imitation et de la contrainte, il les « désinstinctive », puisqu'il les emploie par suite d'une décision fondée en raison. Les réactions corporelles qui sont le mode d'expression de la colère ne remplissent pas évidemment cette condition. — Quant à la discipline des sanctions naturelles, elle vaut moins que ses enthousiastes ne le disent. Ou bien en effet elle manque son but, car la désobéissance provoque parfois du plaisir, ou elle est abominablement « truquée ». Car l'éducateur, machiniste habile, s'efface seulement, devant la faute de l'enfant, et en dirige les suites. En sorte que ces prétendues réactions

naturelles ne le sont qu'artificiellement. — Les sanctions corporelles infligées après réflexion et les sanctions morales dont le type est le blâme distribué par le maître n'ont pas non plus une très grande valeur éducative. Elles risquent en effet d'avoir pour résultat d'apporter une souffrance fort vive à l'élève qui les subit, par suite de faire disparaître le lien de cause à effet qui doit unir la faute et la punition et le faire songer à la punition seule. Ce qui provoquera chez lui, non une tendance à accepter l'ordre parce qu'il est l'ordre, à éviter la faute comme telle, mais à essayer de détourner de soi la souffrance physique ou morale qui l'accompagne. La crainte du châtiment est peut-être le commencement de la sagesse; mais bien souvent la sagesse du châtié est faite uniquement de cette crainte.

En définitive, la seule sanction véritablement éducative serait celle que le sujet se donne à lui-même, c'est-à-dire, pour parler le langage populaire, les reproches que la « voix de la conscience » lui fait entendre. Elle possède cette propriété, car elle est éminemment respectueuse de la personnalité de l'élève. C'est une autocorrection. Le sujet est ici seul avec lui-même et avec sa faute. — Mais nous sommes dans une impasse. Car ce mode de correction, si souhaitable pour corriger les mécomptes de l'éducation, n'est d'une application possible qu'à la suite de l'éducation. La conscience morale est un résultat, non un principe. Pour qui n'admet pas l'hérédité psychologique, le point de vue nativiste est faux et la conscience morale peut seulement être considérée comme le fruit de l'éducation, non pas, ainsi que le disent les empiristes, qu'elle découle uniquement d'une habitude de la contrainte ou d'un oubli de ses causes, mais parce qu'elle suit les progrès de la raison, parce qu'elle est, à son plus haut degré (car il y a des consciences morales de rang plus humble), le sentiment de l'effort accompli pour substituer à l'action purement instinctive une action réfléchie. Mais on voit bien qu'il est nécessaire pour cela d'attendre la fin de l'éducation, et qu'il faut se résigner à user des espèces inférieures de sanction dont nous avons parlé.

L'insuccès de l'éducation peut tenir à d'autres causes que l'insuffisance des moyens pédagogiques. Il peut provenir également de l'inaptitude des élèves. Cette inaptitude est tantôt anormale, tantôt normale.

Il n'y a pas d'enfant, pris individuellement, qui soit inapte à

recevoir l'éducation, puisque l'éducation a précisément pour objet, en tenant compte de la nature organique de l'enfant, de former sa personnalité. L'éducation d'un infirme est toujours une éducation normale. Mais c'est relativement que les élèves sont inaptes. Et ceci provient, en partie de la forme scolaire que prend l'éducation dans nos sociétés actuelles, les enfants étant groupés dans les écoles et dans leurs classes moins bien souvent en raison de leur développement mental qu'en considération de leur âge, et parfois de leur taille ou même des désirs des parents, en partie du mauvais organisme de l'enfant, des mauvaises tendances qui ont apparu chez lui par suite de sa première éducation dans le milieu familial. — De là deux catégories d'inaptes auxquelles on peut conserver les dénominations usuelles d'élèves arriérés et d'élèves anormaux. La première catégorie disparaîtrait par l'adoption d'une meilleure base de répartition des élèves. La seconde réclame des remèdes plus compliqués. Car elle comprend deux subdivisions : les anormaux pour des causes physiologiques et les anormaux pour des causes d'ordre social. Pour les premiers, une médication est nécessaire. Le corps chez eux est malade, non l'esprit. Pour les seconds, un remède radical n'est pas possible puisqu'il faut composer avec l'existence de la famille et que cette existence est la cause du mal. La lutte contre les mauvaises tendances acquises dans le milieu familial se fera donc à l'école, et plutôt par le recours à la contrainte que par l'emploi de l'instruction et de l'imitation qui resteraient la plupart du temps sans effet. On a vu dans quelles limites ce recours pouvait être permis.

Il est une autre inaptitude qui est, pour ainsi dire, congénitale à la race des élèves. L'enfant est habitué par la plupart des parents à lier la notion d'un acte à accomplir à l'attente d'un plaisir. Or la première forme de l'éducation intellectuelle se présente comme un effort dont il ne sait pas s'il sera ou non suivi de plaisir. — Le remède au mal semble être dans la suppression de la cause, c'est-à-dire dans la disparition de cet hédonisme pédagogique mis en pratique par les pères et les mères qui se croient obligés de faire suivre les actions de leurs enfants d'une distribution de bonbons, d'argent ou de caresses. Mais il n'est pas sûr qu'avec nos mœurs contemporaines qui exagèrent démesurément l'affection paternelle et maternelle, un tel remède ait des chances d'être partout adopté.

Il faut donc encore une fois composer avec le mal et essayer de tirer le meilleur parti de cette tendance au plaisir que la vie familiale développe chez les enfants. D'ingénieuses tentatives ont été faites en grand nombre pour arriver à ce résultat. — Tantôt on lie le travail et le plaisir jusqu'à l'identification en présentant à l'enfant le travail comme un jeu. Mais ce procédé, valable pour les tout petits, n'a pas une plus grande portée. Il reste la ressource d'attirer par le plaisir en en faisant la conséquence indirecte de l'acte du travail. Ce plaisir est parfois d'ordre physique (ainsi la promesse de récompenses pouvant flatter les organes des sens et notamment l'organe du goût), parfois d'ordre moral (telle la promesse de l'éloge ou des distinctions et des prix). Mais ces deux sortes de récompense paraissent avoir les mêmes inconvénients. Tout d'abord elles constituent des satisfactions accordées l'une à des instincts physiques purement égoïstes, l'autre à des tendances ayant même caractère, telles que l'amour de soi. En outre, un danger analogue à celui auquel on s'expose en punissant est à redouter. C'est que le plaisir finisse par constituer un appât tel qu'il soit pris par l'enfant pour la fin même de l'acte, alors qu'il ne doit jamais être goûté que comme résultat. L'activité fondamentale de l'homme n'a pas pour objet le plaisir. Il est chose si fugitive, d'étendue si restreinte, de répercussion si limitée qu'il ne constituerait pas longtemps une prime à l'effort et ne peut pas suffire pour mettre en branle l'activité. La véritable solution ne consiste donc pas à rendre le travail scolaire attrayant : elle est d'habituer l'enfant à agir. La contrainte sera nécessaire, bien souvent, reconnaissons-le encore, jusqu'au jour où l'idée du devoir sera devenue assez forte chez l'enfant pour l'inciter au travail. Le plaisir le suivra alors; il en sera la conséquence naturelle et le condiment utile. Et, sans témoigner toutefois d'un dédain rigoriste, il ne faut pas réclamer davantage.

Une autre cause d'échecs des efforts de l'éducateur dérive directement de la forme scolaire que revêt la distribution de l'instruction. La réunion de plusieurs élèves en un groupe — tout comme la réunion d'hommes — a des effets spéciaux. Le groupe est à la fois un facteur de contrainte et d'imitation. Il se crée en lui des modes généraux de sentir, de penser et d'agir qui finissent par implanter chez chaque membre une seconde nature. Et il arrive que le groupe

se dresse, hostile contre le maître, et le désordre, la défiance, le refus de travail naissent de cette attitude[1]. A ce mal deux remèdes différents peuvent être appliqués. Le premier consiste à fortifier l'autorité du maître ou à lui apprendre un meilleur usage de celle qu'il a, le second à amoindrir l'autorité du groupe en diminuant son importance numérique. Dans un groupe peu nombreux, la contrainte et l'imitation jouent en effet un rôle moins considérable. L'élève se sent plus lui-même, la personnalité de chacun s'oppose mieux aux autres, et de ces oppositions, le maître indirectement profite.

L'inhabileté des éducateurs vient s'ajouter, comme provoquant des échecs pédagogiques à l'insuffisance des moyens et à l'inaptitude des élèves. Elle a plusieurs genres de causes : tantôt elles sont d'ordre physique -- et alors il faut s'attendre à une diminution probable dans l'emploi du procédé de la contrainte; — tantôt d'ordre intellectuel, ce qui fausse le jeu du procédé instructif; tantôt enfin d'ordre moral, et alors le pouvoir d'exemplarité du maître est fortement atteint.

Et d'abord son prestige peut être diminué par les infirmités naturelles ou accidentelles, ou par le manque de décence ou l'anomalie de la tenue, de ses gestes, de ses attitudes, parfois enfin par le peu d'élégance de son vêtement. Ces choses pourraient sembler mesquines, et ces observations ridicules à une pensée pure qui se tiendrait dans les hauteurs sereines de la pédagogie théorique. Mais tous ceux qui ont vécu la vie scolaire, qui la vivent tous les jours savent combien de fois un vêtement mal coupé ou mal porté, un tic dont il ne s'est pas rendu maître, un accent local trop marqué, etc., ont décidé de l'avenir d'un professeur. Sur la plupart de ces points, indiquer le mal, c'est apporter le remède. Quant aux

1. « Les mouvements tumultueux, remarque Bain, auxquels toute multitude est sujette constituent la plus grande difficulté dont le maître ait à triompher. Des êtres humains pris en masse se comportent tout autrement que ces mêmes êtres pris un à un, et il se produit parmi les premiers toute une série nouvelle de forces et d'influences. Un homme seul en présence d'une multitude est toujours au poste du danger. Tout individu qui n'est qu'une unité dans une masse prend un caractère entièrement nouveau. La passion antisociale ou malveillante, le plaisir de triompher, qui n'existe plus chez l'individu en présence d'un autre plus puissant que lui, se réveille et s'enflamme quand il se sent soutenu par d'autres. Toutes les fois qu'une attaque générale devient possible l'autorité d'un seul pèse bien peu dans la balance. » (Bain, *La science de l'éducation,* p. 81, Paris, F. Alcan.)

infirmités, les plus grandes sont peut-être les moins rédhibitoires, les enfants des civilisés ayant la plupart du temps l'effroi et le respect des malheurs profonds. Dans les autres cas, il arrive qu'un éducateur infirme ou malade puisse racheter la perte de son prestige physique par sa grande autorité morale.

En ce qui concerne l'autorité intellectuelle, son absence est relativement rare. L'État met tant d'examens et de concours à l'entrée des carrières pédagogiques qu'il y a plus de chances qu'un incompétent puisse se glisser à travers eux. Ce n'est pas le manque, mais plutôt l'excès d'instruction que l'on peut généralement redouter des éducateurs. Néanmoins l'insuffisance des connaissances existe en fait, due à l'âge ou à la maladie, ou encore à l'obligation où sont, dans de petits établissements, certains professeurs d'instruire les élèves sur des matières qu'ils n'ont pas été préparés à enseigner et qu'ils ignorent parfois à peu près complètement. Les remèdes paraissent théoriquement bien simples, mais ils sont pratiquement d'une application délicate. L'un d'entre eux consisterait à impliquer ou à fortifier dans l'esprit de l'enfant une croyance qu'il est généralement d'ailleurs disposé à accepter : la foi dans l'infaillibilité du maître. Mais nous hésitons à recommander ce moyen, car il implique le recours au mensonge lorsque le maître est véritablement ignorant, et, au cas où ce dernier est suffisamment éclairé, une naïveté dogmatique qui ne cadre guère avec le probabilisme dont nous nous inspirons.

L'autorité morale peut également venir à manquer. Bien que le continuel effort de réflexion exigé par l'enseignement, la réserve imposée par l'administration à son personnel, ait pour résultat une tenue morale en somme supérieure à celle des autres professions, il n'existe pas moins dans ce corps quelques âmes veules, quelques loques; et d'ailleurs tout éducateur est exposé dans le cours de sa vie à dépouiller son caractère de saint laïque, et à commettre les fautes humaines. Son prestige moral en est amoindri. Il en résulte une certaine diminution de son pouvoir éducatif, surtout en matière d'éducation morale, puisqu'il n'est plus susceptible d'être imité avec profit par ses élèves. Le remède à cet état de choses est également dans l'institution d'une illusion. Il faut faire bénéficier, il faut doubler l'autorité morale du maître d'une autorité empruntée. On exigera par suite de la part des élèves des actes et des attitudes

identiques à celles qu'un éducateur parfaitement moral pourrait réclamer de lui. Ce n'est pas en vain qu'on imposera à l'enfant de se présenter devant le maître avec une tenue convenable, de lui parler respectueusement, de rester debout pendant la récitation d'une leçon, etc. Il y a là tout un formalisme traditionnel que le pédagogue moderne ne doit pas laisser prescrire.

Toutefois, ne nous faisons pas illusion. Les indications que nous venons de donner sur les moyens de remédier à l'inhabileté des éducateurs sous le triple aspect qu'elle revêt, ne constituent que des palliatifs insuffisants le plus souvent. La tactique est bien plus simple d'essayer de prévenir le mal au lieu de s'efforcer de le guérir. Car la véritable médecine est encore l'hygiène. En matière pédagogique, le moyen préventif consiste dans une préparation des éducateurs à la tâche qu'ils sont appelés à exécuter. Mais à la recherche des conditions et des modes de cette préparation, il conviendrait de consacrer plus qu'un paragraphe, tout un article.

André Marceron.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Philosophie générale.

Carveth Read. — THE METAPHYSICS OF NATURE. Second edition, with Appendices. London, Adam and Charles Black, 1908. Un vol. in-8, XIII-372 p.

Je suis bien en retard pour présenter aux lecteurs de la *Revue* l'ouvrage dont ils viennent de lire le titre, et qui en est déjà à sa seconde édition. M. C. Read enseigne la philosophie à l'Université de Londres. Cette Université est trop voisine de celle de Lille pour que je n'aie pas, à défaut de relations personnelles avec ce collègue, des informations qui m'ont inspiré pour sa personne et son caractère une vive sympathie. Je sais combien l'auteur de *Theory of Logic* et de *The Metaphysic of Nature* est apprécié en Angleterre, dans les pays de langue anglaise et en Allemagne. Il mériterait d'être mieux connu chez nous. En rendant compte récemment des *Proceedings of Aristotelian Society* (1907-1908), Société dont il fait partie, je n'ai pu que citer son nom parmi ceux des convives du *Symposium* qui terminait ce recueil. En essayant aujourd'hui de résumer son dernier livre, je tâcherai d'être le fidèle interprète de sa pensée, et si je laisse paraître les divergences qui nous séparent, j'espère qu'il aura pour moi la même indulgence que pour ses critiques d'outre-Manche.

Il n'y a, pour M. C. Read, que deux manières de concevoir la nature et la fin de la philosophie. Les uns la considèrent comme uniquement destinée à organiser les sciences. Elle leur est donc subordonnée en ce sens que ses propres progrès dépendent des leurs, et elle ne peut consister, jusqu'à ce qu'elles soient achevées, qu'en des généralisations nécessairement provisoires et plus ou moins erronées. Les autres admettent que nous avons des croyances préscientifiques qui jouent un rôle important dans la vie humaine, qui sont nécessaires à la constitution des sciences elles-mêmes et qui nous mettent en état d'en discuter les fondements et la valeur. Positivisme et criticisme ne sont pas, à son gré, inconciliables. Il se propose de les compléter l'un par l'autre et, dans la mesure où il se montre criticiste, il fait œuvre de métaphysicien. Mais la philosophie critique proprement dite se subdivise en deux branches : on distingue, d'une part, une métaphysique de la nature et des sciences, et il faut entendre ici de ces sciences qui traitent de la genèse et de l'histoire du monde, des sciences analytiques

ensuite, et enfin des sciences formelles, la logique et les mathématiques; d'autre part, une métaphysique de l'idéal, à laquelle correspondent la politique, la religion, l'esthétique et la morale. Il désespère de pouvoir jamais s'appliquer à l'étude de cette seconde métaphysique. Toute son ambition se borne à donner à la première, à celle qui se rapporte aux sciences proprement dites et trouve en elle, sinon son fondement, son contrôle, une forme définitive. Il étudie donc le monde et l'homme tels que notre expérience nous les révèle, en même temps que les conditions, telles qu'il les conçoit, de cette expérience elle-même.

Cette double étude est-elle conduite avec toute la méthode qu'on pourrait souhaiter? M. C. Read est le premier à en douter, et il s'en excuse avec une rare modestie. Après une introduction où il traite de la croyance et de la connaissance, un premier livre, sous le nom de canonique, a pour objets le critérium de la vérité, le scepticisme et la relativité de la connaissance. Le deuxième et le troisième livre sont consacrés à la Cosmologie et à la Psychologie, avec des subdivisions dont on devine l'intérêt et qui contiennent des aperçus de nature à justifier, autant que possible, le titre que M. C. Read a donné à son volume. Enfin, le quatrième livre présente une étude des catégories, d'abord des catégories abstraites, ensuite des catégories physiques et de celles de l'activité subjective. L'ordre suivi dans cette suite de chapitres, l'auteur ne songe pas même à le défendre; il n'y attache, du reste, aucune importance. D'autre part, l'histoire de la philosophie est partout intimement mêlée à l'exposition dogmatique. Sur chaque question nous trouvons ici le résumé des solutions qu'elle a reçues depuis l'antiquité jusqu'à nos jours. Ces résumés, qui témoignent d'une sérieuse érudition, ne sont pas la partie la moins intéressante de tout ce travail. Mais il est rare que l'appréciation des doctrines antérieures ne se ressente pas un peu des opinions personnelles, s'il en a, de celui qui les étudie, et, avec plus de loisir, nous aurions çà et là l'occasion de prouver une fois de plus la justesse de cette observation [1].

Le titre de l'ouvrage que nous avons sous les yeux ne doit pas nous faire illusion un seul instant. Bien qu'il ait la prétention de contenir une métaphysique, c'est à une doctrine empirique que nous avons affaire. M. C. Read, comme la plupart de ses compatriotes, et ce n'est pas chez lui ce qui déconcerte quelques-uns d'entre eux, est persuadé qu'en recourant à une raison intuitive, à un *a priori*, à des principes innés ou tombés du ciel, on s'interdit toute explication. Partisan résolu de l'évolution, il ne peut attribuer qu'à l'expérience l'origine des intuitions, de ces modes intuitifs de connaissance, et, plus rigoureu-

1. Je suis surpris de ne pas rencontrer dans ce livre le nom de M. Shadwhorh, H. Hodgson et des allusions à son grand ouvrage : *The Metaphysic of experience*, si semblable par son titre et son objet, sinon par sa doctrine, à celui qui nous occupe.

sement, de croyance, qui se développent dans l'esprit humain. C'est, en définitive, au langage qu'ils doivent leur valeur universelle. Le critérium de la vérité se trouve moins dans la nécessité avec laquelle telle ou telle proposition s'impose à notre esprit que dans le sentiment que nous avons ou de la vérification systématique dont elle est susceptible, ou du dommage qui résulterait pour nous de sa négation. Il a surtout un caractère social, en ce sens qu'il est garanti, en dernier ressort, par l'accord unanime des êtres pensants. La vérité elle-même n'est pas, comme on serait d'abord tenté de le croire, une copie de la réalité. Qu'entend-on, en effet, par ce mot? Qui nous prouve que la réalité, à proprement parler, nous soit accessible? Et si elle ne l'est pas, comment la vérité en serait-elle la copie? Pour M. C. Read, la vérité consiste en des concepts et des jugements clairs, cohérents et s'harmonisant entre eux conformément à l'analogie de l'expérience. Elle constitue, ainsi définie, la *réalité empirique*, identique à la perception humaine, et l'harmonie de cette réalité et des jugements est un accord logique. En certains cas cependant, on peut parler de copie, par exemple quand la dureté de la roche *vue* est vérifiée par le *toucher*, et alors la vérité est encore une vérité sociale autant que personnelle. Mais ce sont les savants, surtout, qui reculent les limites des connaissances, qui accroissent par l'exactitude de leurs concepts, la précision avec laquelle ils les vérifient et leur coordination systématique, le champ de la vérité empirique. Qu'il se produise demain une théorie, une généralisation qui révolutionne le domaine des recherches plus que ne l'ont fait la doctrine des atomes, l'hypothèse de la gravitation ou la découverte des lois du mouvement, elle ne se justifiera que dans la mesure où son inventeur pourra témoigner de cette exactitude, de cette précision, de cette coordination systématique. Par là, en effet, la science et la philosophie se distinguent de la connaissance vulgaire ou du sens commun. Elle y trouvent le secret de leurs progrès et une confirmation si constante des principes qu'elles ont dégagés peu à peu de l'observation, qu'ils semblent dès maintenant être évidents par eux-mêmes et gouverner les méthodes dont ils sont cependant eux-mêmes le fruit.

Mais j'ai hâte d'arriver à ce qui forme véritablement le cœur de ce livre, à la Cosmologie et à la Psychologie de M. C. Read. S'il nous expose d'abord sa Cosmologie, c'est parce que les philosophes, comme la plupart des hommes, comme le font encore aujourd'hui les enfants, se sont occupés du monde extérieur avant de réfléchir sur eux-mêmes, ont progressé, en quelque sorte, du dehors au dedans; nous savons d'ailleurs qu'il n'attache aucune importance à l'ordre qu'il suit. Sa Cosmologie se subdivise en trois chapitres qui ont respectivement pour titres : la substance dans l'expérience, l'ontologie du monde, les formes universelles du phénomène. Le premier contient une analyse de la substance empirique et traite dogmatiquement de toutes les questions relatives à la substance. Le second est consacré à une revue des prin-

cipales doctrines métaphysiques auxquelles l'existence et la connaissance du monde ont donné l'essor et dont aucune ne peut être, même aujourd'hui, considérée comme *fossile*, si l'on peut peut ainsi parler, tant elles sont restées vivaces et aptes à se reproduire sous nos yeux. Enfin, dans le dernier, il est surtout question du temps et de l'espace, de la matière et du mouvement, conçus comme impliqués dans le développement de la perception, et au risque, pour ce chapitre, de faire double emploi avec telle ou telle partie du livre où l'auteur s'occupe des catégories. La Psychologie est, à son tour, l'objet de trois chapitres également, qui ont pour titres : le sujet dans l'expérience ; l'ontologie du sujet ; l'histoire naturelle de l'âme. La substance et le sujet, voilà donc, comme on devrait s'y attendre, les deux idées maîtresses de la métaphysique pour M. C. Read. Ce sont aussi celles qui embarrassent le plus un métaphysicien empiriste.

Celui-ci, il est vrai, ne fait pas de la métaphysique par goût ; c'est plutôt par solidarité, par esprit de corps, en quelque sorte, et pour répondre aux aspirations de ses contemporains qui rêvent plus que jamais, dit-il, d'une explication dernière des choses et l'exigent. Nous savons déjà combien il serait disposé à mettre aux voix la solution des problèmes. Enfin, bien qu'il soit plus que personne assuré que l'expérience ne dépasse pas les phénomènes, il essaiera de trouver la raison de notre façon d'en user avec eux. Si l'expérience ne découvre à proprement parler aucune substance, il peut, dit-il, reconnaître que l'idée de substance nous est nécessaire. Mais quelle différence y a-t-il entre une idée nécessaire et une idée *a priori*? Et n'avons-nous pas affirmé, dans la canonique, qu'il n'y a pas d'intuitions intellectuelles? N'était-ce pas le lieu de reconnaître un fait qui s'impose, à savoir que nos idées sont soumises à une loi en vertu de laquelle leurs objets nous apparaissent comme des substances ou des qualités de substances? La distinction entre les substances extérieures, les corps, et les substances intérieures ou les sujets, résulte de la différence des objets de nos idées, suivant que nous avons affaire à des sensations, d'une part, ou, de l'autre, à des sentiments, et à ces objets s'ajoutent, comme objets elles-mêmes, des idées. Cette loi des idées ou de l'esprit en est la forme, ou la norme, ou la catégorie maîtresse d'où toutes les autres suivent, soit comme conséquences, soit comme spécifications, et elle trouve son expression dans le principe d'identité. Seul ce principe est vraiment *a priori*, parce que, loin de nous être suggéré par l'expérience, il est en opposition constante avec elle, et seul il est à la fois analytique en lui-même et synthétique au contact des données expérimentales. Voilà, du moins, ce que je proposerais aux réflexions de mon éminent collègue, comme le plus sûr moyen de rester empiriste, dans la mesure où il faut l'être, sans courir le risque de se contredire.

Mais il est empiriste à la manière de Berkeley. Si une existence lui

parait évidente, c'est celle de la conscience. La question que M. W. James s'est posée un jour, celle de savoir si la conscience existe vraiment, l'a plongé dans la stupéfaction la plus profonde. Pour lui, non seulement cette existence est indubitable, mais il n'y a pas, à rigoureusement parler, d'autres existences. Suivant l'opinion de quelques anciens qu'il n'y a de connaissance que celle du semblable par le semblable, il en vient à proclamer qu'en vertu du principe de continuité il n'y a au monde, y compris le monde inorganique, que des consciences et qu'elles forment comme une échelle indéfinie depuis les plus obscures jusqu'aux plus claires. Dans les *Appendices* qui distinguent cette seconde édition de la première et dans lesquels il s'efforce d'éclaircir quelques points de sa doctrine et de répondre à ses critiques, il raconte qu'une lecture fortuite de Paulsen lui a révélé qu'il était *panpsychiste* sans le savoir. La réalité est toute dans la conscience et se confond avec elle. C'est par elle que tout phénomène devient actuel, et les savants les plus absorbés par l'étude de la matière, s'ils réfléchissent, sont forcés d'en convenir. Si on veut aller au delà et résoudre la question qui se présente naturellement à ceux qui ne se contentent pas de constater les faits : Y a-t-il un Être transcendant et quel est-il ? on sera amené à dire que cet Être est la réalisation des conditions nécessaires pour qu'une conscience générale existe et se produise. Mais ce n'est là encore qu'une manière abstraite de parler et peu propre à satisfaire l'exigence des esprits métaphysiques. M. Read pense qu'on peut encore pousser plus loin, parvenir à se faire de l'Être transcendant une idée plus claire, à déterminer quelques caractères de cet Être, tel qu'il doit être en lui-même, quand il n'est ni senti, ni perçu, quand il n'est pas un phénomène. Le seul caractère grâce auquel nous pouvons le concevoir, dit-il dans un *Appendice*, est son activité consciente. Si l'on admet ainsi que la conscience est un mode d'action de l'Être, on accordera qu'il doit avoir au moins les caractéristiques universelles de la conscience, c'est-à-dire qu'on doit trouver en lui succession, changement, coexistence, ordre, et si l'Être est une condition des phénomènes, il doit avoir aussi quelques caractéristiques correspondantes aux relations dans l'espace et à la causalité. Et voici, en résumé, la suite du raisonnement : « 1° la conscience est la réalité; 2° elle est un facteur de toute réalité; 3° elle varie avec le niveau de l'organisme, considéré comme phénomène; nous pouvons donc transférer à l'Être quelques-uns des attributs de la conscience et, avec plus d'hésitation toutefois, les attributs des phénomènes, les phénomènes n'étant que des constructions dans la conscience » (p. 367).

Telle est, en dernière analyse, la doctrine moniste à laquelle aboutit M. C. Read. Il faut sans doute le louer d'avoir reconnu le rôle éminent de la conscience et de s'être élevé à une conception du monde nettement idéaliste. Mais il semble que la vraie nature de l'idée lui ait échappé, et il a certainement méconnu le dualisme irréductible de

l'idée et de son objet. J'ai déjà signalé l'erreur où il est tombé, à mon avis, en admettant que la conscience peut construire les phénomènes, c'est-à-dire se représenter les corps et les esprits, sans être soumise à la loi qui seule lui permet d'objectiver l'infinie diversité des sensations et des sentiments. Pour ne l'avoir pas reconnu, sa métaphysique n'est encore, à le bien prendre, qu'une physique : l'Être transcendant en effet et les êtres empiriques sont de même nature, également soumis au changement et au devenir et ne diffèrent qu'en degré. Vouloir concilier le positivisme et le criticisme, c'est encore faire trop grande la part du positivisme. M. Read s'exagère aussi l'influence du développement des sciences sur celui de la philosophie. Il se demande quelque part comment Platon a pu rêver de donner une explication dernière des choses alors que les sciences n'existaient pas. La philosophie proprement dite n'a rien à gagner aux progrès de nos connaissances scientifiques. Ce sont deux domaines séparés, et les hommes, non sans raison, ont eu de tout temps le sentiment très vif que la vérité philosophique, c'est-à-dire l'exacte appréciation de ce que nous sommes et de ce que sont les choses autour de nous, devait être essentiellement une vérité d'intuition, la constatation pure et simple de ce qui est donné. Mais elle ne peut se produire que le jour où les préjugés qui lui font obstacle seront expliqués comme tels et par là même détruits.

M. C. Read fait, dans son livre, un trop grand éloge de D. Hume pour ne pas me pardonner cette digression. Il a lui-même quelques-unes des qualités qui distinguaient cet esprit si pénétrant, la sincérité et la bonne foi en particulier. Peu d'ouvrages de philosophie sont plus agréables à lire que *The metaphysics of experience*. On y trouve un air de candeur, si je puis ainsi dire, qui séduit, et les discussions les plus rigoureuses sont rendues plus faciles à suivre par la tournure littéraire de leur développement et des allusions imprévues où l'*humour* ne manque pas. Il s'y joint aussi, parfois, un peu de naïveté qui, après tout, n'est peut-être pas aussi rare qu'on le croirait. Ainsi, dans le *Symposium* auquel je faisais allusion en commençant, M. C. Read disait déjà : « Figurez-vous, si vous le pouvez, mon étonnement quand je vois qu'une série de propositions qui me semblaient l'évidence même, étaient au contraire inintelligibles à un autre esprit à qui j'avais jusque-là l'habitude de me fier ! »

A. Penjon.

Albert Steenbergen. — Henri Bergsons intuitive Philosophie, in-8°. Iéna, Eugen Diederichs, 1909, 110 p.

Cet ouvrage est une thèse de doctorat présentée à l'Université d'Iéna. L'auteur éprouve la plus grande sympathie pour M. Bergson, et il avoue que l'étude des ouvrages de ce philosophe a transformé profondément toute sa pensée. Non seulement il connaît tous les tra-

vaux de Bergson, mais aussi il a vécu avec cette philosophie. Il a compris Bergson — chose rare parmi les admirateurs et les adversaires de ce philosophe. Son exposé est bref, trop bref même, mais consciencieux. M. Steenbergen s'efforce de résumer les vues de Bergson sur l'intelligence et l'intuition, sur le temps et l'espace, sur la matière et l'esprit, sur l'automatisme et la liberté, sur le mécanisme et le finalisme, sur l'âme et le corps, afin de faire ressortir l'originalité de cette philosophie. Contrairement aux méthodes de la plupart des historiens de la philosophie, M. Steebergen ne suit pas la marche chronologique de la pensée de Bergson, mais il se place tout de suite au centre de l'œuvre qu'il étudie. C'est pourquoi il part de la distinction radicale que Bergson établit entre l'intelligence et l'intuition, entre la connaissance intellectuelle et la connaissance intuitive. Dans le chapitre sur le temps et l'espace l'auteur a raison d'insister sur le fait que sans la considération de la théorie du temps de Bergson il est impossible de comprendre et d'apprécier toute sa philosophie. C'est la conception du temps comme durée créatrice qui donne un cachet particulier à la critique pénétrante et décisive que Bergson fait du déterminisme et de l'indéterminisme, du parallélisme psycho-physiologique, de l'associationnisme, du mécanisme et du finalisme.

Après le bref exposé des tendances générales, l'auteur essaie, en faisant toutes les réserves qu'exigent ces généralisations, de caractériser la philosophie de Bergson comme un empirisme de méthode, comme un irrationalisme extrême, comme un spiritualisme et — en ce qui concerne la théorie de la perception — comme un réalisme naïf. Tout en admettant qu'il y ait quelque chose de vrai dans ces définitions, nous ne croyons pas qu'il fût nécessaire d'enfermer une philosophie qui n'est pas encore toute faite dans ces cadres préexistants.

Quoique l'auteur ne veuille pas se donner le ridicule de réfuter Bergson il ne peut s'empêcher de faire quelques remarques critiques, en s'inspirant surtout de ce qui a été déjà dit par MM. Delbos, Dwelshauvers, Rauh, René Berthelot, Fouillée et Weber. Ainsi, il semble s'inspirer de Berthelot lorsqu'il dit que Bergson est un disciple de Schelling par l'intermédiaire de Ravaisson. Cela nous paraît un peu exagéré. Que Bergson se soit inspiré de Ravaisson, cela n'est pas contestable; mais prétendre qu'il est « Enkelschüler Schellings » c'est oublier que l'âme de toute la psychologie et de toute la biologie de Bergson est la conception du temps comme durée créatrice et son intuition de l'élan vital, et de tout cela, quoi qu'en dise Berthelot, nous ne trouvons pas de trace chez Schelling ni même chez Ravaisson. Tout ce qu'on peut dire c'est que Plotin est le maître commun et de Schelling, et de Ravaisson, et de Bergson.

Avec Delbos et d'autres, M. Steenbergen a raison de dire que Bergson établit une différence trop tranchante entre science et philosophie d'une part, entre la connaissance et la pratique de l'autre.

Nous avons même le sentiment qu'il y a dans ce rapport beaucoup d'énigmatique et un peu d'équivoque. Mais de là on ne doit pas conclure que Bergson conteste la possibilité pour la science de nous révéler à sa manière la réalité et d'être désintéressée, et encore moins prétend-il que la spéculation soit une occupation oiseuse de l'esprit, sans aucune valeur pour la vie. De ce que Bergson n'a pas encore tiré les conséquences pratiques de sa métaphysique on n'a pas le droit de dire que le but suprême de la philosophie n'est pas, selon lui, d'ennoblir notre être et de nous apprendre à agir plus moralement. Nous ne croyons pas trahir la pensée de Bergson en disant que, selon lui, le but suprême de la science est de nous rendre libres extérieurement, c'est-à-dire d'accroître notre action sur les choses, et le but suprême de la philosophie de nous rendre libres intérieurement, c'est-à-dire de nous rapprocher de notre origine, de faire de nous des êtres capables d'aimer, de nous rendre plus semblables à l'homme ou au sur-homme ou, si l'on veut, au Dieu dont il est question dans « l'Évolution créatrice ».

Quant aux observations que l'auteur fait au sujet de la métaphysique intuitive, elles ne sont fondées que jusqu'à un certain point, c'est-à-dire en tant que Bergson ne nous indique pas comment l'intuition de la réalité individuelle nous conduit aux idées générales. Mais lorsque M. Steenbergen nous dit que l'intuition à elle seule ne constitue pas une philosophie et qu'une connaissance immédiate est à peu près impossible parce qu'il n'y a pas de critère objectif pour juger de la valeur d'une intuition, il paraît ne pas bien apprécier le vrai sens de l'intuition et surtout de son rapport avec la « sympathie » chez Bergson.

Lorsque M. Steenbergen dit qu'il ne peut pas admettre avec Bergson que nos actions libres soient l'expression de notre personnalité tout entière, et que, selon lui, l'action vraiment libre est celle où nous faisons un effort, où nous créons quelque chose de nouveau, où nous dépassons les limites de notre caractère, nous ne comprenons pas en quoi consiste l'objection qu'il fait à Bergson. Le caractère n'est pas, selon ce philosophe, quelque chose de fait et d'immuable, mais bien au contraire quelque chose qui se fait, qui naît et renaît à chaque instant. Nos actions libres sont précisément celles où nous ne sommes pas les esclaves de telle ou telle idée, de telle ou telle passion, celles où nous faisons un grand effort de volonté, celles où nous mettons tout notre être comme l'artiste le fait vis-à-vis de son œuvre.

Vers la fin de son travail M. Steenbergen fait quelques rapprochements entre Bergson et Windelband, Rickert, Avenarius et James, et invite les philosophes allemands à s'occuper de la philosophie française contemporaine plus qu'ils ne l'ont fait jusqu'à présent.

Nous n'hésitons pas à recommander le présent ouvrage à chaque lecteur qui voudrait pénétrer dans l'esprit de ce que Bergson a écrit jusqu'à présent.

J. Benrubi.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

I. — Philosophie religieuse.

Anna Louise Strong. — THE PSYCHOLOGY OF PRAYER. Chicago, University Press, 1909.

L'auteur considère la prière comme un phénomène social, ou plus précisément, selon l'expression de Cooley, comme une des formes les plus importantes du « processus social imaginatif ». En fait, la prière est « l'interaction directe de deux *moi* qui surgissent simultanément dans la conscience », sous la pression d'un trouble, d'un besoin; une relation de deux *moi*, l'un qui désire et l'autre qui s'objective, en vue de produire un nouveau *moi*, plus large, plus achevé, plus heureux. Par quels degrés elle s'épure, se définit, devient plus hautement consciente et religieuse, comment elle confine plutôt, selon les situations, à l'esthétique ou à la morale, c'est à le montrer que s'attache l'auteur de cette étude délicate et originale. Ce qu'elle a bien vu, c'est que la prière est un moyen puissant de réconfort, une aide pour celui qui prie, en même temps qu'elle peut favoriser la réalisation de son objet en créant chez nos semblables une disposition à y répondre. La difficulté, au point de vue proprement religieux, n'en reste pas moins la réalité de ce moi objectif, de cet *autre* à qui la prière s'adresse, en d'autres termes la réalité d'une réponse à la prière, en dehors de la propre imagination de l'individu. L'auteur se flatte d'assurer la réalité de cet *autre* par la contribution qu'il apporte à créer le nouveau *moi* plus complet : cet *autre* aurait, non moins que le moi primitif, une réalité « sociale » dans l'expérience. Au sens réaliste ou pratique Dieu « deviendrait », en s'organisant progressivement par les démarches de la conscience, et c'est à cette fin supérieure que l'âme aspirerait.

L. ARRÉAT.

Giovanni Gentile. — IL MODERNISMO E I RAPPORTI TRA RELIGIONE E FILOSOFIA, Saggi. Bari, Gius. Laterza, 1909.

M. G. G. a réuni sous ce titre divers *Essais* : *Le catholicisme et l'histoire dans les ouvrages de Séméria*; *La philosophie de l'action dans le P. Laberthonnière*; *Le modernisme et l'encyclique* Pascendi;

Scepticisme ou rationalisme; *Le néothomisme*; *Compromis scolastico-modernistes de R. Murri*; *Religion et pragmatisme selon W. James*; *Science et religion d'après Boutroux*; *Philosophie, religion et art dans la « Divine Comédie »*; enfin, *Le règne de l'esprit* et *Les formes absolues de l'esprit*. Les sujets sont actuels; la critique en est bien conduite, et les lecteurs y prendront un vif intérêt, alors même qu'ils ne se placeront pas au point de vue de M. Gentile, qui est celui du néo-hégélianisme, toujours florissant en Italie, où il a pour organe la *Critica*, revue dirigé par Benedetto Croce.

Dans l'ordre philosophique, M. Gentile soumet la religion au rationalisme. Sur le terrain étroitement religieux, il donne raison au Catholicisme contre les protestants et les modernistes. « Le catholicisme, écrit-il (p. 57)[1], est vraiment la plus parfaite des religions, comme la philosophie européenne moderne est la plus parfaite des philosophies : elles sont les plus hautes créations de l'esprit arien. L'une a organisé logiquement — avec toutes leurs contradictions — les exigences fondamentales de l'esprit religieux... » Mais le catholicisme s'est arrêté à un des moments historiques solennels de la culture philosophique, le platonisme et l'aristotélisme, — moment que la philosophie a dépassé.

Aux modernistes, il oppose leur contradiction constante entre le principe et la méthode. Cette contradiction n'apparaît pas moins dans les philosophes de l'action et de l'immanence : leur principe les veut sincèrement catholiques; leur méthode les conduirait, poussée plus avant, à l'athéisme.

Je m'en tiendrai à cette rapide indication. Elle laisse entrevoir, il me semble, la manière et la pensée de M. Gentile assez clairement pour en montrer la valeur.

L. Arréat.

II. — Psychologie.

Ch. Myers. — A TEXT BOOK OF EXPERIMENTAL PSYCHOLOGY, in-12, 432 pp. London, Arnold (avec 66 fig.).

Ce livre, par son objet et sa nature diffère complètement des *Text books*, récemment parus en Amérique et dont nous avons rendu compte à diverses reprises. L'auteur, professeur de psychologie aux deux Universités de Cambridge et de Londres, a bien marqué son but en insistant sur l'épithète « expérimentale »; c'est, en fait un Manuel de laboratoire. Un quart environ de l'ouvrage est consacré à des *Exercices* au nombre de 156, avec dessins représentant le plus souvent les instruments employés.

1. Je recommande particulièrement cet *essai* sur l'encyclique *Pascendi*.

Chaque exercice comprend une description détaillée de l'expérience à faire et se rapporte à l'un des 25 chapitres qui forment l'ouvrage (exemple : points de douleur, points de chaud et de froid, sensations labyrinthiques, etc.).

On ne s'étonnera donc pas que le texte soit rédigé d'une manière spéciale; il est principalement une explication détaillée pour servir de base à l'expérimentation. Aussi est-il loin de traiter *toutes* les question de la psychologie.

Il y a 12 chapitres pour les sensations, un sur les temps de réaction, deux sur la mémoire, quatre ou cinq sur le travail musculaire et mental, avec d'autres sujets annexés. L'ouvrage se termine par deux très courts chapitres sur l'attention et les sentiments (en tout 20 pp.). A noter, le chapitre XIX qui traite des expériences sur l'identité et la différence.

Comme on le voit l'ouvrage omet complètement l'imagination, l'association des idées, les concepts des opérations logiques, le langage, les sentiments, les instincts et tendances, la volonté et son développement, l'habitude, etc. C'est, on le voit, une restriction voulue à la psychologie de laboratoire.

M. Ch. Myers avait été déjà précédé dans cette voie par deux psychologues américains Sanford et Titchener. On pourrait même à la rigueur, y ajouter Scripture dont la *New Psychology* publiée en 1897 est inspirée du même esprit. Myers a sur eux l'avantage d'être plus récent : ce qui importe fort aux publications de ce genre. Mais il ne faut pas oublier que son Manuel n'est pas un Traité comprenant toutes les questions de la psychologique.

H. Ebbinghaus. — Précis de psychologie, trad. sur la 2e édition allemande, in-8°, Paris, F. Alcan.

Ce volume est la traduction de l'*Abriss der Psychologie* publié en 1908, à Leipzig et dont la *Revue philosophique* a rendu compte dans son numéro de juillet 1908 (p. 97 et suiv.). Nous devons nous borner à en rappeler les principaux traits. De l'étude du système nerveux, l'auteur déduit une théorie de tous les phénomènes de la vie psychique, des plus simples aux plus complexes. Il examine d'abord les formations élémentaires (sensations, affections, etc.); puis les lois fondamentales de l'activité de l'esprit (attention, mémoire, habitude, etc.). Puis, il aborde les formes complexes; perceptions, abstraction et généralisation, langage, activité volontaire). Il termine par le développement supérieur des manifestations de l'esprit dans les faits sociaux, l'art, la religion. Pour information plus ample, nous renvoyons à l'article précité.

W. James. — Précis de psychologie, traduit par MM. *Baudin* et *Bertier*. gr. in-8, xxxii-629 p. Paris, Rivière.

Lorsque M. W. James publia en 1890 ses *Principles of Psychology* en deux grands volumes forment un total de 1 400 pages, ce livre fut accueilli avec beaucoup de faveur. Toutefois, on lui adressa, surtout en Amérique, diverses critiques. On y signalait des lacunes, on lui reprochait d'être plutôt un recueil d'essais plutôt qu'un traité complet, d'être trop peu didactique et trop « impressionniste ».

Plus tard, il publia un *Text Book of Psychology : Briefer Course*[1] qui est une rédaction très abrégée, mais aussi très modifiée de son grand Traité. Il nous apprend qu'il s'est proposé avant tout de lui donner la forme d'un livre à mettre aux mains des élèves Il a donné beaucoup d'étendue à l'étude détaillée des sensations qui, il faut l'avouer, était un peu maigre dans sa première publication et il a commencé par elles suivant l'usage, « sans penser que cet ordre soit intrinsèquement le meilleur ». Il s'adresse d'ailleurs à lui-même diverses critiques sur l'ordonnance de son *Text Book* : il eût été préférable de mettre le chapitre sur l'habitude immédiatement après ceux consacrés à la production des mouvements, à l'instinct et à l'émotion ; il confesse aussi que l'étude du raisonnement « vient vraiment trop tard et qu'il eût été préférable de le placer après le chapitre du moi ».

C'est la traduction de ce livre que l'on présente au public français. Il eût été facile de trouver en Amérique des manuels plus récents, tels que ceux d'Angell, de Judd, de Titchener. qui paraissent mieux au point en ce qui concerne les recherches psychologiques de ces derniers temps et qui posent les questions sous une forme plus actuelle. Mais aucun d'eux ne possède ces qualités que personne ne peut contester à M. W. James : une manière d'exposer vive, alerte, engageante. Ce n'est pas un mérite négligeable dans un livre qui s'adresse surtout à des étudiants. On ne peut douter du profit qu'ils auront à se servir de ce livre.

L'un des traducteurs a ajouté une Préface de 32 pages dont l'utilité n'apparaît guère.

III. — Esthétique.

Broder Christiansen. — Philosophie der Kunst. 1 vol. in-8° de 348 p. Clauss, éditeur, Hanau, 1909.

L'esthétique de M. Broder Christiansen est très décidément déductive. Elle se propose d'aller « du centre des problèmes de la philosophie de l'art à la périphérie ». Et si elle pousse de l'extrême généralité jusqu'à des questions très particulières et même de la plus récente

1. Les *Principles* portent le sous-titre : *Advenied Course.*

actualité, ce n'est pas pour se mieux fonder sur les faits, ni même pour se vérifier par eux, mais plutôt pour s'illustrer par des exemples.

Quel est donc ce centre d'où toute l'esthétique rayonne? C'est l'idée d'*autonomie*. Les valeurs esthétiques sont essentiellement autonomes. Ce n'est pas dans les œuvres des maîtres qu'il faut les chercher : car quel serait à son tour le critérium de leur valeur? C'est en nous qu'elles résident : « la loi du beau est ta propre loi ».

Cependant, il y a de vraies et de fausses évaluations, suivant que l'on comprend bien ou mal cette autonomie. L'essence du sujet pensant, c'est la volonté. En elle seule, les séries causales que nous présente la nature deviennent une véritable activité. L'autonomie n'est pas seulement l'obéissance à une loi *subjective*; mais encore (ce qui est quelque chose de plus) à une loi réellement *propre à nous*.

Tel est le principe de la construction annoncée. Ses applications particulières se heurtent à la difficulté habituelle à tout système déductif : comment plier l'unité d'un tel principe, — fort éloigné, on en conviendra, des faits esthétiques concrets, — à la diversité et aux évolutions de ces faits si complexes, mouvants et vivants? Ou bien les faits, ou bien le principe seront presque fatalement diminués dans cette périlleuse confrontation.

Ce ne sont donc pas les distinctions un peu verbales de l'auteur qui nous arrêteront : — forme, matière, contenu, — éléments, forme de coordination, catégorie, — qu'il discerne dans toute beauté (p. 116, 130). Ce seront bien plutôt les efforts qu'il tente pour élever son principe au niveau de la complexité des faits; ou, ce qui est plus fâcheux, la complexité des faits à la hauteur de son principe. Il faut reconnaître d'ailleurs qu'il fait ordinairement preuve d'un sens délicat des valeurs esthétiques, et n'abuse nullement des licences familières aux esprits déductifs. Par bonheur, c'est au contraire le principe qui cède le plus souvent aux faits. Voici quelques-uns de ces conflits les plus caractéristiques, avec leurs principales solutions.

Un jugement n'a de véritable valeur esthétique que s'il manifeste l'autonomie du vouloir. Mais beaucoup de jugements hétéronomes, basés par exemple sur la mode ou l'autorité, ne prétendent-ils pas être esthétiques aussi? On ne peut contester ce fait. Mais il rentre encore sous le principe général : car ces jugements hétéronomes, en se prétendant esthétiques, prétendent aussi revêtir la forme de l'autonomie, de la conviction personnelle; et même ils ne se présentent comme esthétiques qu'à ce titre (p. 28).

L'idée d'autonomie entraîne celle de nécessité et de valeur absolue. Or les variations historiques ou locales du goût ne contredisent-elles pas cette affirmation? Qu'à cela ne tienne : il suffit de distinguer universalité et nécessité. Malgré l'opinion courante, tout ce qui est nécessaire n'est pas universel : ainsi du jugement esthétique. Revenons au principe fondamental : il existe deux sortes de formation ou d'éducation de l'esprit, qu'il importe de ne pas confondre : la *Bildung*,

qui est hétéronome; et la *Kultur*, qui est autonome, et seule a une véritable valeur esthétique (p. 36).

Allons plus loin. La compréhension de l'art est une synthèse de notions multiples. Mais cette synthèse est différente selon les personnalités : toute divergence des goûts individuels à propos d'une même œuvre vient de ce que les divers spectateurs ne jugent pas en réalité dans le même objet les mêmes valeurs : pour l'homme de goût elles sont exclusivement autonomes; pour les autres elles sont plus ou moins hétéronomes. Ces divers jugements ne se contredisent donc pas en vérité : car ces deux sortes de valeurs sont sans commune mesure. Toutefois l'auteur est pris d'un scrupule devant cette solution par trop facile. Les faits, déclare-t-il, ne sont pas décisifs en pareille matière : et notre conviction sur l'unité ou la diversité des goûts dépend en définitive de la dose de notre optimisme esthétique : qualité que l'auteur recommande à plusieurs reprises (p. 45-6).

La synthèse qui constitue la compréhension esthétique ne varie pas seulement selon les sujets qui la pensent, mais encore selon les objets, ou les écoles, auxquels elle s'applique. Ce n'est pas par la même sorte de synthèse que nous comprenons un Primitif italien, ou un de nos contemporains. L'unité du principe de l'autonomie va donc se dissociant de plus en plus à mesure qu'elle rencontre les véritables faits esthétiques. Elle semble même s'évanouir quand l'auteur sépare paradoxalement la *beauté* et la *valeur* esthétique : « ce que l'on nomme ordinairement beauté n'a rien à faire directement avec la valeur esthétique » (p. 143).

Nous retrouvons bien l'idée d'autonomie dans les conseils donnés aux critiques d'art, — qui doivent, bien entendu, au lieu de nous parler de l'œuvre et de sa technique, nous prêcher une vie intérieure, pour nous prédisposer simplement à une attente optimiste; et aussi dans l'analyse de la beauté de la nature, source de tout art, bien qu'elle soit esthétiquement indifférente par elle-même, de sorte que toute valeur en elle est entièrement créée par l'artiste : si bien qu'elle doit lui enseigner sa méthode à lui, et non sa méthode à elle (p. 257, 264).

Ce même principe est encore assez tyrannique pour nous obliger à poser des questions oiseuses : comme de savoir si l'existence des styles, cette donnée capitale de l'art, est un fait d'hétéronomie, ou d'autonomie (p. 192). Ne nous attardons pas à établir si le style gothique est ou non un fait esthétique !

Nous le soupçonnons encore dans le problème des rapports du « postulat de la ressemblance » avec le « postulat de la signification métaphysique » des portraits : car un bon portrait nous donne, outre une image fidèle, « la vision de cet individu particulier, *tel qu'il serait à son heure métaphysique* » ! (p. 346-7).

Mais son rôle est beaucoup plus faible dans la critique de l'impressionnisme, qui recherche la discontinuité des impressions pour les intensifier (par exemple dans le pointillisme), et qui a le mauvais goût

de s'attacher à rendre permanentes, par contradiction, des impressions choisies parmi les plus essentiellement fugitives.

Enfin ce principe disparaît tout à fait dans la distinction de la peinture et du dessin. C'est pourtant un des chapitres les plus originaux de l'ouvrage. L'auteur, reprenant et modifiant les aperçus de Klinger, groupe sous le nom de dessin (on dirait mieux : la décoration) la gravure, la fresque, le vitrail, la mosaïque, le kakemono, la peinture sur vase et la tapisserie murale. Tous ces genres ont ce caractère commun de nous représenter à la fois *la surface du support et la profondeur des objets représentés*; tandis que la peinture vise à nous faire *oublier la surface peinte* pour nous donner l'illusion complète de la réalité et par conséquent du recul des objets représentés. De là la grande valeur décorative et la faible valeur picturale des œuvres, presque sans perspective, des Primitifs ou des Japonais; de là vient encore qu'un bon dessin devient un mauvais tableau, et réciproquement. Ces deux sortes d'œuvres sont caractérisées non par la présence ou l'absence de la couleur, mais par les deux usages différents qu'elles font de l'espace : par leurs deux « postulats spatiaux » opposés.

Ce chapitre, en particulier, abonde en considérations fort intéressantes, en faits délicatement observés. Il faut d'ailleurs en dire à peu près autant de tout l'ouvrage.

Par contre, il serait oiseux de discuter longuement l'hypothèse initiale de l'auteur : toute sa déduction vaut par l'ingéniosité des analyses qu'elle occasionne; non par elle-même.

Enfin, il faut féliciter M. Broder Christiansen d'avoir écrit en un style fort clair et fort précis : mérite assez rare, chez les esthéticiens allemands, pour qu'il vaille d'être relevé. Autre originalité notable : un gros volume en allemand sur l'esthétique, et qui ne parle pas de l'*Einfühlung* !

CHARLES LALO.

Herman Siebeck. — GRUNDFRAGEN ZUR PSYCHOLOGIE UND AESTHETIK DER TONKUNST, 1 vol. in-8° de VIII-103 p. Mohr, éditeur, Tübingen, 1909.

L'objet du livre de M. H. Siebeck est d'appliquer directement à la musique la théorie générale de l'*Einfühlung*, aujourd'hui à la mode chez presque tous les esthéticiens allemands. Il avait d'ailleurs été l'un des premiers à soutenir, dès 1875, sous des noms équivalents, une conception toute voisine.

La source primitive de l'art n'est pas l'imitation, par exemple celle de la chasse ou de la guerre, comme semblent le croire Wallaschek et beaucoup de sociologues ; c'est l'instinct du jeu, la spontanéité de l'imagination et du rythme, déjà apparente chez l'enfant avant toute idée d'imitation extérieure. L'élément pathologique au sens étymologique du mot) est, dès le principe, inséparable de l'élément esthétique.

L'essence du beau, c'est la sympathie symbolique, l'*Einfühlung*. Il y a une *Einfühlung* qui n'est que pathologique, et une autre qui est esthétique : dans celle-ci le moment de l'interprétation objective et l'impression subjective ou émotionnelle se font équilibre. Le plaisir esthétique consiste dans le sentiment d'échapper à la contrainte des nécessités objectives. Les sentiments esthétiques ne sont pas identiques aux sentiments que nous causeraient des objets réels : ce sont des « images de sentiments », des sentiments d'apparence ou d'imagination, non des sentiments « réels » ou « sérieux », c'est-à-dire doués d'une influence déterminante sur notre activité. On reconnaît ici les conceptions et même les termes introduits par Hartmann dans le vocabulaire esthétique.

La musique, comme tous les arts, a pour fonction d'exprimer un symbole de la personnalité. L'auteur examine quelle est sa manière propre d'y parvenir, et comment chacun des éléments de sa technique y contribue.

Comparons, par exemple, l'effet que produirait sur nous un tableau représentant un malade guéri et reconnaissant, avec l'*adagio* du quatuor (op. 132) de Beethoven : « action de grâce d'un convalescent » ; ou bien sa symphonie pastorale, avec une description ou un tableau champêtre. Deux caractères différencieront les sentiments musicaux : d'abord une action organique directe les rapproche davantage des sentiments sérieux et réels ; d'autre part ils sont beaucoup moins liés avec des sentiments sérieux, définis et précisés par l'expérience, que ceux qu'éveillent les autres arts. Cela est vrai, du moins, de la musique sans paroles et sans programme, ou dont on peut ignorer le programme.

Mais les « images de sentiment » que nous offre la musique sont avant tout idéalisées. La mélodie est une idéalisation de la parole. De même le rythme, l'harmonie (au sujet de laquelle l'auteur semble adopter un compromis très éclectique entre les conceptions opposées d'Oettingen, Stumpf, Lipps), enfin les tonalités et les timbres, sont des idéalisations de formes réelles. Tous les arts offrent ainsi un élément formel à côté des autres. Son rôle va croissant de la poésie à la peinture, puis à la musique : et l'évolution de celle-ci lui permet de plus en plus de se suffire comme musique pure.

Il était assurément intéressant d'appliquer directement à un art particulier la conception à la mode. L'ouvrage de H. Siebeck a donc sa valeur. Mais il n'ajoute rien de très nouveau ni à l'esthétique musicale, ni à l'idée d'*Einfuhlung* ; sinon peut-être qu'il réintègre dans celle-ci, avec quelques contemporains, plus d'éléments intellectuels que ses promoteurs n'en admettent d'ordinaire.

CHARLES LALO.

REVUE DES PÉRIODIQUES

L'Année philosophique (Dix-neuvième année, 1908) publiée sous la direction de F. Pillon. Un vol in-8, de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, Félix Alcan, éditeur.

Ce volume contient, outre la bibliographie philosophique de l'année 1908, quatre mémoires dont nous allons donner l'analyse.

1° *Les fonctions du syllogisme*, par G. Rodier. — L'auteur interprète le syllogisme au point de vue de la compréhension seule, afin d'obtenir une intelligence plus pleine du raisonnement déductif. Pour M. Rodier, le concept n'est pas un signe de la réalité, mais une portion définie de la réalité, sans admettre, pour cela, le réalisme platonicien; au moins dans la première figure, les trois termes forment une hiérarchie qualitative. C'est ainsi qu'après avoir critiqué le caractère artificiel de la logique scolastique et de la logique hamiltonienne, M. Rodier admet une hiérarchie dans les notions mathématiques. Cette logique de la compréhension était celle de Leibnitz et de Condillac; et, au lieu d'être quelque chose de vide et de mort, le syllogisme, ainsi compris, représente un moment nécessaire de la pensée concrète.

2° *Sur quelques textes relatifs à Socrate*, par Victor Egger. — Le regretté Victor Egger étudie la fameuse phrase de Cousin, si souvent reprise : « Socrate fit descendre la philosophie du ciel sur la terre. » Le texte de Cicéron a été certainement inspiré par le premier chapitre des *Mémorables*; mais la traduction consacrée dénature ce texte; Cicéron n'oppose pas la terre au ciel; et quand il dit : *in urbibus, in domos*, il désigne la morale, l'étude des hommes, et non les études géographiques ou géologiques. Cette formule, suggérée probablement à Socrate par un vers de l'*Odyssée* (Δ, 392) définissait l'objet de ses recherches; nous avons, de ce fait, un ensemble remarquable de témoignages. Aussi, Socrate doit-il être regardé comme un partisan décidé d'une morale indépendante et purement humaine, comme le prouvent les affirmations des petits socratiques, et d'Aristote.

3° *La psychologie de Victor Egger*, par L. Dauriac. — M. Dauriac donne une curieuse analyse des leçons d'Egger, qui constituent un enseignement des plus originaux. La psychologie d'Egger ne doit rien ni à la biologie, ni à la métaphysique; le travail du psychologue consiste à reprendre l'œuvre du sens commun, à défaire pour refaire. Classant les faits de conscience, Egger ne parlait pas de pouvoir, de force et d'entité chimérique, tout en maintenant une croyance d'ordre inductif relative aux phénomènes à venir, conçus comme analogues aux phénomènes passés; il pensait qu'il faut considérer la conscience sans le devenir, que l'état de conscience participe de la qualité, et aussi de la quantité, sans que, cependant, l'âme participe du nombre. — Malgré la mobilité qui est en nous, nous nous connaissons, parce que

nous sommes capables d'effort et d'habitude, de réflexion. Cet effort est un signe de la contingence des choses. A la loi du devenir s'ajoute la loi de l'habitude; l'habitude est réveillée par l'association de ressemblance; cette association a une source toute différente de l'association par contiguïté; ainsi, on donne à l'activité originale du sujet une dignité toute spéciale. Enfin, chacun de nous, formé par la volonté et les habitudes, est compris dans l'extension d'une espèce, mais chacun est distinct de tous les autres.

Passant de l'analyse à la synthèse, Egger montrait que le moi, être qui dure, se reconnaît incessamment; *Je* signifie *Jadis*; le passé est donné comme présent. Quant au non-moi, il ne faut pas le réduire au monde extérieur; et n'oublions ni notre prochain, ni Dieu, ni la vérité. Egger montrait comment certains états sont spontanément localisés dans l'étendue, extériorisés; ainsi on affirme la réalité du monde: et la troisième dimension de l'étendue, non donnée, est l'objet d'une hypothèse obligatoire pour un être né marcheur, sous peine de ne rien comprendre ni à l'action ni à la vie.

4° *Un ouvrage récent sur les rapports de la science et de la religion*, par F. Pillon. — M. Pillon étudie, d'après M. Boutroux, les solutions données par la philosophie contemporaine au problème des rapports de la science et de la religion. Il le suit dans les critiques qu'il adresse aux conceptions du positivisme comtiste, de l'évolutionnisme de Spencer, du monisme de Hæckel, du psychologisme et du sociologisme, du dualisme radical de Ritschl, de la philosophie de l'action, et de l'expérience religieuse de W. James. Tandis que, pour ce dernier, la conciliation de la science et de la religion n'est qu'une espérance, M. Boutroux pense que la question est résolue, la raison scientifique ne pouvant rien contre la loi du devoir, et le devoir nous conduisant à l'idée de la perfection d'un Dieu d'amour, créateur et providence. — M. Pillon montre comment les conceptions naturalistes sont opposées à l'idée de la personnalité divine; il examine les vues de Sabatier et de Le Roy pour lesquels dogmes et vérités scientifiques ne sont que des symboles. Enfin, pensant qu'un certain anthropomorphisme est inséparable d'une vraie croyance en Dieu, M. Pillon détermine lequel. Il lui paraît inutile d'admettre l'hypothèse newtonienne de l'espace sensorium divin; la critique idéaliste et finitiste de la matière condamne tout réalisme spatial; mais la connaissance religieuse provenant de cet idéalisme est bien objective, tandis que la connaissance scientifique est subjective et symbolique. Seule, la systématisation fondée sur la conscience morale est objective et impersonnelle; le monde *vraiment* objectif est composé de consciences. C'est donc la métaphysique idéaliste qui met fin au conflit de la science et de la religion.

La bibliographie philosophique contient les comptes rendus de 89 ouvrages parus en France dans le cours de l'année 1908.

Jules Delvaille.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

LES TENDANCES VIVES
DE
LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

I

Cette rapide et large circulation d'idées qui est propre à notre temps, où elle active et avive les diverses formes de la culture, commence aussi visiblement à infuser une vie nouvelle à la philosophie, cette souveraine des sciences longtemps dépossédée, et dont le progrès historique ne consiste pas à acquérir d'une façon continue et systématique des faits nouveaux, mais plutôt à élargir les questions qui forment son contenu, à mesure que l'expérience humaine s'enrichit au cours des siècles. Bien des signes attestent depuis une vingtaine d'années environ la lente résurrection de ce Phénix des sciences, et montrent que sous les cendres couve l'étincelle d'où jaillira une nouvelle flamme de vie. De toute part nous arrive le présage de cette renaissance[1]. Depuis que Stumpf, il y a deux ans, inaugurait à Berlin son rectorat par un remarquable discours intitulé « Résurrection de la philosophie », ce titre a reparu depuis en Allemagne en tête d'autres publications du même genre[2]. William James y répond aujourd'hui de l'Amé-

1. Windelband, *Die Philos. in Deutschen Geistesleben des XIX Iahrh.* Tubingen, 1909; Stein, *Philosophische Strömungen der Gegenwart*, Stuttgart, 1908; A. Rey, *Les sciences philosophiques et leur état actuel*, Paris, 1909; James, *A Pluralistic Universe* (Hibbert Lectures), New-York, 1909; Frischeisen-Köhler, *Moderne Philosophie*, Stuttgart, Enke, 1907; R. Eucken, *Geistige Strömungen der Gegenwart*, 4 Aufl., Leipzig, 1909; Hoeffding, *Moderne Philosophen*, Leipzig, 1905; Ueberweg-Heinze, *Die Philos. Seit Beginn, d. XIX Iahrun.* (Grundriss, IV), 10 Aufl., Berlin, 1906; Wenzel, *Die Moderne Weltahschaungen in Ihrer Ausgleich*, 1907; G. T. Ladd, Philosophy in the Nineteenth Century, in *Philosophical Review*, July et Sept. 1905; *Die Philos. am Beginn des XX Iahrb.*, herausg. von Windelband, Leipzig, 1904; Baumann, *Deutsche und ausserdeutche Philos. d. letzten Iahrzehntes*, Gotha, 1903; Kulpe, *Die Philos. der Gegenwart in Deutschland*, 1902.

2. Romund, *Die Wiedergeburt der Philos. Vorträge und Aufsätze*, Iena, Diederichs, 1909; Herbert von Berger, *Dogmatismus und Philos. Ein Wort zur Wiedergeburt der Philos.*, Leipzig, 1909.

rique [1], en témoignant que l'intérêt pour les choses philosophiques se réveille et se répand aussi de l'autre côté de l'Océan. Il suffit de noter chez nous la formation de Cercles et de Sociétés philosophiques, le nombre toujours croissant des traductions de philosophes étrangers, des collections de livres, de périodiques, d'articles à tendances philosophiques qui paraissent jusque dans les quotidiens, et la curiosité qui pousse à les lire et à les discuter, pour reconnaître aussi dans notre pays la même orientation intellectuelle. Les lectures même et conférences d'ordre spéculatif faites par les plus grands maîtres de la philosophie devant un nombreux public prouvent combien celui-ci est désireux d'entendre la haute expression de leur pensée sur les questions les plus générales qui intéressent la vie. A James traitant du pluralisme et de l'idéalisme au Manchester College répond Windelband qui à Francfort parle devant un auditoire varié de la philosophie dans la vie intellectuelle de l'Allemagne au XIXe siècle. Or si les philosophes trouvent un public d'auditeurs et de lecteurs, c'est le signe qu'une atmosphère intellectuelle favorable à la renaissance de la philosophie s'est formée au cours des dix dernières années dans le monde de la culture, de la vie sociale et de la science. La littérature avec le drame scandinave, le roman russe et d'autres formes nouvelles parues en France et en Belgique, les arts figurés avec le symbolisme qui s'adresse beaucoup plus à la pensée qu'à la vision, la musique avec la profondeur religieuse de Wagner et la sensibilité raffinée de Strauss et Debussy, les récentes controverses religieuses sur le modernisme, le mouvement social avec sa philosophie propre de la vie et de l'histoire dans le matérialisme économique et dans le collectivisme qui est l'Apocalypse de la misère et du prolétariat, toutes ces manifestations variées de la culture et de la vie moderne sont pénétrées et imprégnées diversement par ce renouveau de l'esprit philosophique. Il n'est donc pas étonnant, vu le consensus organique qui caractérise aussi la vie sociale, qu'au faîte même de l'arbre de la science, où la pensée atteint les problèmes les plus ardus, de nouveaux souffles de pensée compréhensive et universelle se fassent sentir. Avec les nouvelles recherches sur la géométrie non euclidienne, avec les dernières hypothèses

1. James, *A Pluralistic Universe* (Hibbert Lectures), New-York, 1909.

sur la constitution électronique de la matière auxquelles donnèrent lieu les études sur les substances radioactives, avec les hypothèses sur la dispersion et la dégradation de l'énergie tendant à l'entropie finale; grâce aussi aux nouvelles spéculations sur les origines de la vie dans l'espace et dans le temps, et à la toute récente découverte des rayons dynamiques qui décèle un processus d'irradiation vitale; enfin par les nouvelles recherches psychiques de plus en plus rigoureuses sur les phénomènes médiumniques, non seulement des champs inconnus et plus lointains se sont ouverts à la pensée, mais on vit remettre en question ce qui paraissait le fondement le plus sûr et le plus inébranlable des sciences physiques. Cet esprit novateur ne souffle pas avec moins de force dans le domaine des sciences morales et humaines qui étudient les valeurs de la vie et qui semblent prendre dans cette dernière période, surtout par l'extension des sciences sociales, un ascendant sur les autres disciplines auxquelles elles communiquent leur méthode et leur mode de pensée, comme le firent à d'autres époques les sciences biologiques ou mathématiques. Je ne sais si, comme James l'affirme dans son dernier ouvrage, les nouvelles controverses religieuses ont contribué à ce réveil philosophique, ou si celles-ci n'en sont pas plutôt un des effets les plus visibles. La vérité est que l'esprit religieux et la réflexion philosophique renaissent pour ainsi dire d'une même tige, ou d'une condition négative commune, à savoir l'insuffisance reconnue et démontrée du savoir expérimental pour répondre à tous les plus hauts problèmes de la pensée et de la vie, auxquels beaucoup croyaient sans motif que la science fût appelée à donner une solution décisive et irrévocable. Nous ne parlons pas ici de déconvenues ni de faillite de la science à un moment où, bien au contraire, ses applications techniques nous offrent des merveilles qui donnent à la gloire humaine un éclat magnifique; il s'agit plutôt des limites inhérentes aux sciences particulières et en général à la recherche ramenée et réduite à l'expérience. Mais la conscience même de ces limites est un stimulant propre à réveiller la spéculation. Dans tout ordre de science chaque problème résolu en découvre de nouveaux, plus difficiles et plus vastes. Tout progrès dans la connaissance de nouveaux faits et de nouveaux rapports met en doute les anciens principes tenus d'abord pour immuables, comme il arriva pour ceux de la géométrie tradi-

tionnelle, pour les concepts de l'indivisibilité des atomes physiques, de l'impénétrabilité de la matière, de l'universalité de la loi de gravitation, pour le rythme cyclique de l'énergie, et beaucoup d'autres semblables. En dépit de tous les grands et indéniables bienfaits de la critique philologique et historique, non seulement nous constatons aujourd'hui l'évidente insuffisance de nos moyens pour résoudre des problèmes tels que la question homérique ou platonicienne, l'origine de la civilisation étrusque, la composition des livres bibliques ou la genèse des drames de Shakspeare, mais nous voyons encore l'impuissance de notre critique historique à pénétrer par ses seules forces l'âme des grandes œuvres d'art d'un passé auquel ne la rattache aucune filiation commune, comme aussi bien les dangers de ce qu'on appelle « l'historicisme », maladie moderne qui substitue la pure reconstitution génétique à l'appréciation des faits et des créations du génie humain.

Il apparaît ainsi d'une façon manifeste que la science, suivant l'expression de Paulsen [1], n'atteint en aucune mesure, ni petite ni grande, la fin des choses. Et nous nous trouvons maintenant dans un état d'esprit analogue à l'admiration (qui n'est pas le doute), où Platon disait reconnaître le commencement de la philosophie. Le doute des sceptiques, comme tel, est stérile ; et *s'il naît à la base du vrai*, comme dit le poète, le vrai ne naîtra jamais du doute, si celui-ci, pareil à Méphistophélès, *stets verneint*; le vrai sort plutôt du sentiment de limite, qui stimule la recherche. L'admiration, d'autre part, n'est pas un sentiment contradictoire, mais cohérent [2]. Il ne nie pas que ce que nous connaissons soit réel, encore qu'il ne puisse dire ce qu'est le réel ; mais il nie que ce que nous connaissons soit tout le réel, et il ouvre la voie à de plus amples investigations sur les faits et les lois. Il suppose donc non pas notre ignorance, mais, comme chez Socrate, notre connaissance limitée, dont il pousse à étendre le rayon. Il ne préjuge pas par un *ignorabimus* prohibitif, comme fait l'agnosticisme qui de Kant a passé aux naturalistes après Huxley, en interdisant à la connaissance certaines catégories du réel, mais il les considère

1. Paulsen, *Die Zukunftsaufgabe der philos. in systematische Philosophie* (*Di Kultur der Gegenwart*, herausg. von Hinneberg). Berlin und Leipzig, 1907, p. 390.
2. Watson, *An outline* of *Philosophy*, 2e éd. Glasgow, 1898, p. 7.

comme une sphère d'expérience possible que le progrès de la pensée peut rapprocher de nous et même nous révéler.

Cette conscience croissante de l'insuffisance actuelle du savoir empirique et positif pour répondre aux questions les plus universelles se traduit ainsi par une tendance positive à remonter avec ardeur vers les hauts sommets de la philosophie; retour qui exprime une foi complète dans la possibilité et la nécessité de cette suprême interprétation de la science. Philosopher est donc de mode aujourd'hui parmi les hommes de science. Chimistes et physiciens comme Lodge, Ostwald et Mach; mathématiciens comme Arrhénius, Poincaré, Duhem et Planck; biologistes comme Reinke, Verworn, de Vries; juristes, économistes et théologiens s'appliquent en foule et de toute part à rechercher les rapports les plus universels qui rattachent leurs études à l'ensemble de l'organisme scientifique, et à exprimer comment, des divers points de vue que le champ spécial de leurs recherches découvre à leurs yeux, leurs esprits conçoivent l'universelle énigme de la réalité. La première moitié du XIXe siècle avait prouvé que la philosophie ne peut pas se séparer des sciences positives; et la chute des systèmes de philosophie de la nature conçus d'après Schelling, Hegel ou Schopenhauer montrait combien c'est une entreprise impossible de construire idéalement la totalité du réel sans l'appui solide de la recherche scientifique. Dans la seconde moitié du siècle ce fut au contraire la science qui, après avoir d'abord rejeté la philosophie comme une vaine spéculation, témoigna qu'elle éprouvait de plus en plus le besoin et le désir de contracter avec elle une nouvelle alliance; en premier lieu il apparut plus clairement à l'esprit des plus grands mathématiciens et naturalistes, des Helmholtz, Wundt, Hertz, Lodge, Poincaré, qu'il importait de s'appliquer à une revision critique des données et fondements du travail scientifique lui-même, revision à laquelle il ne saurait impunément se soustraire; puis on vit, en particulier à la fin du dernier siècle et dans les premières années du nouveau, se dessiner avec une netteté de plus en plus grande la tendance vers une nouvelle conception synthétique du monde fondée sur la critique, sur la science et de plus larges expériences touchant la conscience religieuse et la vie.

L'accord fondamental sur ce point entre naturalistes et philosophes est aujourd'hui manifeste en Allemagne. Tandis que le

biologiste Reinke[1] y reconnaît que « les spéculations métaphysiques constituent un bon droit pour l'homme qui n'y a jamais renoncé », et que le physiologue Verworn[2] prolonge au delà de toute limite définissable la possibilité des connaissances scientifiques, abandonnant l'agnosticisme déjà proclamé par Du Bois-Reymond, le philosophe Windelband de son côté trouve dans le « retour vers l'idéalisme » l'expression des tendances les plus récentes et les plus marquées de la philosophie allemande, et Ferdinand Schmidt[3] veut même chercher dans le patrimoine idéal légué par la grande tradition idéaliste non seulement la lumière de la pensée, mais l'origine de toutes les énergies sociales nécessaires à la grandeur future du peuple allemand. Tout cela n'empêche qu'à notre avis, et malgré l'opinion de certains historiens récents de la philosophie contemporaine, comme Stein, il ne faille reconnaître que le mouvement le plus actif et le plus riche en promesses pour la philosophie a lieu de nos jours dans le monde anglo-américain et en France, deux centres où se manifeste une véritable originalité de l'esprit spéculatif[4]. Car pour ne citer que les vivants et ne rien dire des Italiens dont je ne veux pas me faire juge, des penseurs tels que Fouillée, Ribot, Boutroux, Bergson pour la France, Bradley, Seth, Ward pour l'Angleterre, et James, Royce, Münsterberg, Baldwin, Creighton de l'autre côté de l'Atlantique, ne le cèdent ni pour la largeur de vue ni pour la pénétration de l'analyse à Wundt, Dilthey, Eucken, Ostwald, Riehl, Windelband, Cohen, Stein, ou à tous ceux que l'Allemagne vante aujourd'hui comme les maîtres les plus éminents de la philosophie.

Tous ces faits annoncent donc la renaissance désirée de la philosophie. Certes ce travail de concentration spirituelle, suivant l'expression de Windelband[5], qui dans le domaine de la culture prépare l'œuvre philosophique, se manifeste aux diverses époques avec une énergie différente. Si nous regardons les âges où la

1. Reinke, Der Ursprung des Lebens, in *Deutsche Rundschau*, juill. 1909, p. 117.
2. Verworn, *Die Frage nach den Grenzen der Naturerkenntniss*, 1908.
3. Schmidt, *Zur Wiedergeburt des Idealismus*, Leipzig, 1908.
4. L'importance du mouvement philosophique actuel en France est aussi justement reconnu par Ladd, *Philosophical Review*, sept. 1905, p. 56, 4. — Comparez également le grand éloge que James vient de faire de Bergson et de son œuvre philosophique : *Pluralistic Universe*, London, 1909. C. III.
5. Windelband, Die gegenwartige Lage und Aufgabe der Philos., in *Präludien*, 3e éd., Tubingen, 1907, p. 2 et suiv.

philosophie était comme le centre de la vie scientifique et l'âme de la vie sociale, nous devrons avouer que notre temps ne semble pas des plus propices à cette œuvre de pensée et de méditation sereine. Les énergies humaines se dispersent trop aujourd'hui au dehors pour la conquête de l'espace et dans le domaine technique des forces naturelles ; la vie est trop fiévreuse et haletante pour permettre ce recueillement calme et fort de l'esprit qui dans l'ordre moral crée l'énergie et le caractère original, et qui dans l'ordre de la pensée devient une discipline de l'âme et le prélude de la réflexion philosophique. Si toutefois nous comparons l'heure présente aux vingt premières années de la seconde moitié du XIXe siècle (de 1860 à 80), quand le monde de la culture subissait l'empire exclusif d'une part des sciences physico-mathématiques, et de la critique historico-philologique d'autre part, quand la philosophie se réduisait presque à sa propre histoire et à la psychologie expérimentale, on pourra reconnaître la reprise actuelle des valeurs philosophiques dans le désir ravivé chez beaucoup de penseurs de débattre les questions qui plongent jusqu'aux racines de notre être, dans la conscience de plus en plus claire qu'ils ont de la nécessité de reviser toutes les valeurs de la vie, et dans les diverses tentatives qu'ils firent en ce sens : somme toute dans cette fermentation des esprits et des âmes où l'on reconnaît à la fois le désir et la préparation d'un travail qui rénove et réorganise la pensée philosophique.

II

Or comment la philosophie actuelle répond-elle à cette attente presque messianique d'une nouvelle conception du monde adéquate à la science et à la vie? Existe-t-il, diraient les économistes, dans les conditions présentes de la pensée philosophique, une équivalence entre l'offre et la demande? Et voit-on que cette pensée corresponde par sa faculté d'adaptation au milieu propice que forme autour d'elle la culture de notre époque?

Malgré toutes les « raisons de bien augurer » de la philosophie naissante qui se peuvent déduire de cette tension multiple des forces intellectuelles vers une synthèse nouvelle et de tous les indices d'un regain de vitalité dans la pensée spéculative, beau-

coup sont au présent d'avis que le monde philosophique offre le spectacle d'une pénible confusion et d'une désolante anarchie de convictions personnelles[1].

C'est pourquoi tous ceux qui ont récemment entrepris, comme Stein, de représenter les divers courants philosophiques de notre temps, sans presque sortir de l'Allemagne, ou bien se sont contentés d'énumérer les principaux, ou, s'ils ont voulu étendre leur horizon et réunir en un seul tableau tout le travail philosophique international, ils ont, comme Baumann, dressé un catalogue énumératif des doctrines d'après leurs auteurs, ou rassemblé, comme Ueberweg-Heinze, une série d'expositions particulières de la philosophie des différents pays. Aucun n'a tenté, comme il le faudrait, sauf un peu Hœffding, un groupement organique des philosophes modernes de façon à noter leurs tendances vraiment fondamentales, au lieu de s'arrêter au spectacle peu rassurant d'une si grande variété de formules et d'inspirations philosophiques qui souvent semble aboutir à une œuvre incohérente de mutuelle contradiction. Or on ne peut certes nier que nous manquions aujourd'hui des grands héros de la pensée créateurs des grandes écoles philosophiques qui se groupaient autrefois autour d'eux, ni méconnaître que depuis la mort d'Hegel on ait vu disparaître ce que Kuno Fischer appelle d'une façon pittoresque les grandes dynasties philosophiques du passé, qui furent elles aussi remplacées par la démocratie de la pensée spéculative. Il est non moins évident que nous vivons à une époque généralement antisystématique. Quoique Wundt et Spencer, Bradley et Ardigo, Cohen ou Hartmann et d'autres encore aient tenté récemment cette œuvre grandiose de construction d'une encyclopédie philosophique, les systèmes de grand style sont toutefois une chose désormais abolie et l'esprit titanique qui animait Fichte ou Hegel a certainement disparu de nos jours. Ce n'est plus d'écoles ni de systèmes que l'on peut maintenant parler, mais de groupes indépendants de penseurs, réunis par une affinité élective de tendances, de directions ou de prédilections de la pensée, où prévaut la libre expression des convictions personnelles. Comme d'une part chez Schopenhauer et Nietzsche en particulier se manifeste cette suprématie du génie individuel,

1. C'est l'expression même de Frischeisen-Köhler, *Moderne Philosophie*, p. 15.

cette répugnance de la pensée pour tout organisme systématique et pour la forme rigoureusement démonstrative, à laquelle le penseur préfère le ton gnomique et prophétique d'un sage de l'Orient : de même à l'autre pôle, dans l'œuvre positiviste de Mach apparaît, à côté de l'admirable précision de l'analyse, une inaptitude évidente à tout essai de compréhension synthétique. Partout en somme à l'unité objective du système se substitue l'unité de l'intuition personnelle, qui se contente d'exprimer seulement l'inclination propre d'un esprit à s'orienter dans la multitude des données et des faits recueillis par l'expérience scientifique. Cependant la grande variété même que nous offre ce spectacle de la philosophie contemporaine est-elle déjà un signe de la fécondité et de la vitalité exubérante de la pensée à laquelle la science et la vie donnent tant de problèmes à résoudre. Elle ne peut d'ailleurs qu'affermir cette tendance asystématique si personnelle de l'esprit moderne, s'il est vrai, comme le remarquait Hegel, que le travail systématique de la pensée n'appartient pas aux époques créatrices de l'histoire, mais aux âges de décadence. Il est certain de toute façon que cette forme plus libre, moins systématique et téméraire, mais d'autant plus prudente et rigoureuse, aide aujourd'hui la philosophie à pénétrer plus aisément dans les voies de la culture, et qu'elle en accélère et en accroît la diffusion sociale. Une telle répugnance pour la forme systématique reproduit d'ailleurs dans l'ordre de pensée l'antithèse, si bien exposée par Marx dans la vie économique, entre les formes et les institutions conservatrices d'une part, et les forces vives et productives de l'autre. Mais si l'on compare le moment présent au discrédit où la philosophie était tombée près de la génération qui nous précède, et si l'on pense aux changements survenus depuis un peu plus de dix ans dans les conditions de notre culture qui passa de la spécialisation empirique, uniquement préoccupée de la recherche des faits particuliers, à l'intérêt actuel des esprits les plus pénétrants pour les questions supérieures de la critique scientifique et les problèmes de l'âme, on devra reconnaître que la pensée philosophique, après un court arrêt, reprend désormais en toute liberté son « cours inéluctable ». Il faut avouer aussi que cette marche tend vers une nouvelle conception du monde, en harmonie voulue avec les merveilleux progrès des méthodes, plus encore qu'avec les résultats des

sciences physiques et historiques, les deux grandes colonnes de l'édifice scientifique du XIXe siècle.

Le mouvement néo-critique de retour à Kant dans la seconde moitié du siècle avait eu le grand mérite non pas tant de mettre un frein à l'idéalisme constructif déjà sur son déclin, que d'endiguer le matérialisme alors triomphant dont il soumit les conclusions à l'épreuve de la critique de la connaissance. Mais comme il mettait d'abord en lumière surtout le côté négatif de l'œuvre de Kant, le phénoménisme et le relativisme agnostique, oubliant presque la valeur constitutive et créatrice de l'Éthique kantienne, il finissait non seulement par renverser la métaphysique en général, mais par introduire l'habitude de ce que Windelband appelle la « timidité philosophique », qui fermait la voie à toute tentative d'une conception synthétique de la réalité, en limitant la philosophie — avec le consentement et la connivence des plus grands naturalistes du temps — à la seule théorie critique de la connaissance. C'est alors que l'on vit en Allemagne une riche floraison d'*Erkenntnislehren* ou *Erkenntnistheorien* dans l'enseignement comme dans la production littéraire ; l'épistémologie, comme l'appellent volontiers les Anglais, devint l'équivalent de la philosophie. Or si l'on ne peut raisonnablement parler d'une faillite de la critique de la connaissance, il est pourtant indéniable qu'un accord complet entre ses résultats essentiels ne fut pas encore atteint ; et aujourd'hui même empiristes et rationalistes, phénoménalistes et réalistes se disputent vivement le terrain.

Il n'est donc pas étonnant que par les questions qui touchent à la connaissance la pensée ait été en un court espace de temps ramenée fatalement sur le chemin des problèmes les plus universels de l'être; et que même en Allemagne aux publications innombrables sur la doctrine de la connaissance ait succédé depuis dix ans, suivant l'exemple d'ouvrages anglais analogues [1], la littérature des *Einleitungen in die Philosophie*. Paulsen commença et fut suivi de Wundt, Riehl, Kulpe, Eisler, Frischeisen-Köhler et beaucoup d'autres; à ces introductions s'ajoutèrent les publications collectives de philosophie systématique, par la collaboration

1. Par exemple la *Brief Introduction to modern Philosophy* de Rogers, New-York, 1899; et le *Spirit of modern Philosophy* de Royce, Boston, 1896.

des auteurs les plus illustres qui écrivent en Allemagne sur des sujets philosophiques — celle par exemple que dirige Windelband sous le titre : *La philosophie au début du XXe siècle*, et celle qui travaille à la collection : *Die Kultur der Gegenwart d'Hinneberg*. Il est certain que la critique des limites et de la valeur du pouvoir de connaître, suivant la tradition et les règles de pensée kantienne, ne pouvait satisfaire les plus hautes exigences de l'esprit, auquel elle servait plutôt d'aiguillon sans cesse présent. L'étude du criticisme, entreprise et poursuivie avec tant d'ardeur, devait avant tout conduire à corriger l'interprétation primitive des néo-kantiens qui insistait davantage sur le côté négatif et phénoménal de la critique, en la complétant par cette interprétation réaliste qui peu à peu s'est fait jour en Allemagne même, grâce surtout à l'œuvre de Riehl et Paulsen. Comme d'ailleurs le grand mouvement des études historiques éclairait les esprits sur une autre grande partie de la culture spirituelle négligée par Kant, qui avait fondé la critique de la connaissance presque exclusivement sur le modèle des sciences mathématiques et physiques, il fallait achever l'œuvre du criticisme par cette autre forme fondamentale de la connaissance, l'histoire des valeurs humaines. Ce sujet, indiqué par Zeller, l'initiateur du mouvement néo-critique, qui fut conduit à l'analyse du savoir par la critique de la connaissance historique [1], reçut de nos jours son complet développement, surtout avec Windelband et Rickert. Ainsi par les voies diverses de la critique métaphysique la pensée s'avançait vers une forme de métaphysique critique; car par l'interprétation plus approfondie de l'œuvre critique de Kant se complétait aussi la connaissance de la complexité des problèmes qui en sortaient plutôt formulés que résolus, mais vitaux et impérieux pour le développement de la culture moderne. « Plus les vicissitudes de la vie, écrit Windelband [2], inclinaient les esprits les plus pénétrants de notre époque à se préoccuper de ces problèmes essentiels de la conception du monde et de la vie, plus on reconnaissait que le cosmos intellectuel du grand philosophe non seulement indiquait la route à la science en lui marquant ses limites, mais encore qu'il fournissait les réponses les plus convenables aux

1. Voir mon article : La fin d'un grand philosophe (É. Zeller), dans la *Nouvelle Anthologie*, 16 sept. 1908.
2. Windelband, *Präludien*, 1907, n° 8.

plus profondes questions que toute la vie spirituelle posait à l'individu et à la collectivité. » Par suite, de même que du criticisme kantien étaient nés d'abord, par un intime processus évolutif et par une élaboration organique des éléments qu'il contenait, les grands systèmes idéalistes de la période classique en Allemagne, de même le retour à Kant et le néo-kantisme préparait non plus seulement en Allemagne, mais en Angleterre et en France, une renaissance multiple de l'idéalisme post-kantien. Et voici les néo-fichtiens qui nous présentent un idéalisme éthique et construisent une nouvelle philosophie des valeurs. Au moment où l'auteur de cet article traçait les lignes organiques de cette doctrine, telle qu'il l'entendait [1], trois grands ouvrages systématiques [2] paraissaient à la fois en France, en Allemagne, en Amérique, sur ce thème et ce nouvel aspect de la philosophie, dont on peut chercher dans Lotze les premières indications. Avec le néo-fichtisme refleurit, en particulier dans le néovitalisme et dans l'énergétique d'Ostwald, la philosophie de la nature de Schelling. Et comme le romantisme réapparaît transformé dans le nouvel esthétisme et individualisme, de même on remet en honneur, moins peut-être en Allemagne qu'en Angleterre, en Amérique, en France et de nouveau en Italie, le système gigantesque d'Hegel où tout l'immense travail de l'histoire de la culture cherchait à former une grandiose synthèse spirituelle. Et nous ne disons rien d'autres penseurs qui remontant au delà de la critique kantienne réclament aujourd'hui en faveur de Hume et de Leibnitz, ou se rattachent expressément à Berkeley ou à Locke, recherchant avec soin tout ce que des doctrines si diverses et si lointaines, que l'on pouvait croire périmées, peuvent contenir de vivant et de fécond pour notre époque.

Si donc l'on ne veut pas s'arrêter à l'apparence chaotique du moment actuel en philosophie et que l'on essaie de s'orienter dans ce dédale de directions, de groupes, de tendances qui offrent tant de dissonances et de divergences extérieures, il faut avant tout ne pas perdre de vue ce centre lumineux et cette pierre angulaire de l'édifice moderne qu'est l'œuvre critique de Kant. Soit qu'avec certains penseurs contemporains on prétende remonter plus haut,

1. Voir *Revue philosophique*, 1er mars 1909.
2. Münsterberg, *Philos. der Werte*, Leipzig, 1908; Berguer, *La notion de valeur*, Genève, 1908; Urban, *Valuation its nature and Laws*, London, 1909.

jusqu'à Hume et Leibnitz, ou la dépasser dans le sens idéaliste qui va de Fichte à Hegel, soit qu'on se propose de la compléter en franchissant ses limites, ou qu'on veuille et qu'on croie la contredire et la nier, le fait est que tous les chemins y conduisent, comme à Rome, ou mieux que d'elle partent toutes les orientations de la pensée active. Je dis cela, parce que ceux qui ignorent la critique sont vraiment les *outsiders* de la philosophie de notre temps, comme il arrive à tel néo-thomisme ou positivisme spécialement italien, et aux rares adeptes bien clairsemés d'un vieux matérialisme mécanique. Kant montra vraiment une âme prophétique quand il déclara qu'un siècle après sa mort son œuvre serait comprise. Il ne semble donc pas conforme à la vérité d'affirmer comme Paulsen[1] que deux tendances principales sont aujourd'hui en présence et se disputent le terrain de la philosophie actuelle : l'idéalisme métaphysique et le criticisme gnoséologique, ou encore Platon et Kant; tandis que le positivisme, suivant le même auteur, serait en décadence dans ses propres pays d'origine, l'Angleterre et la France, et que le matérialisme qui considère la conscience comme un épiphénomène du mécanisme physiologique serait désormais abandonné par la philosophie et rejeté par les sciences physiques elles-mêmes. Quelles que soient les divergences de ces deux mouvements philosophiques, dont l'un penche vers un positivisme critique et agnostique, tandis que l'autre tend hardiment à l'idéalisme absolu (tels les néo-hégéliens de la Grande-Bretagne et d'Amérique), malgré tout les chefs des deux camps avouent franchement qu'ils remontent à Kant et se déclarent néo-critiques. Aussi bien l'importante critique de l'empirisme que dès 1874, et parallèlement au néo-kantisme allemand et au criticisme de Renouvier, Thomas Green[2] développait en Angleterre et qu'il reprit ensuite contre Stuart Mill et l'évolutionnisme de Spencer et de Lewes, se fondait sur des données kantiennes, et Édouard Caird, admirable interprète de l'œuvre de Kant, cherchait alors à la compléter par les principes de l'idéalisme absolu. Cette tendance actuelle de l'idéalisme anglais et sa connexion avec le criticisme

1. Paulsen, Die Zukunftsaufgaben der Philos., dans la *Systematische Philosophie* (*Kultur der Gegenwart*), Berlin et Leipzig, 1907, p. 303 et suiv.
2. *Works of Thomas Hill Green* (edit. by Nettleship), 6 Impr. I, 373 et suiv. London, 1908.

fut encore reconnue récemment par Albee, de la Cornell University de New-York, dans un discours prononcé l'an dernier à l'Association philosophique américaine[1]. Et le fait est bien naturel; car, comme je l'ai dit ailleurs, le criticisme ressemble au filtre à travers lequel l'idéalisme antique a passé en se purifiant. Platon n'a reparu dans Hegel et ses récents continuateurs qu'après avoir traversé Kant: dans l'orbite kantien se meuvent, à leur insu ou non, jusqu'à ses adversaires, sans en excepter les plus dédaigneux comme James, Bergson et les pragmatistes modernes. Le néo-empirisme doit à Kant le principe de la limitation du savoir à l'expérience (Mach et James) ; les pragmatistes et les volontaristes de toute espèce ont hérité de lui le concept capital de l'hégémonie de la raison pratique.

Si l'on tient compte de ce fonds commun de la critique sur lequel se développe l'œuvre variée et en apparence si hétérogène de la pensée philosophique actuelle, il devient ainsi plus facile d'en suivre les grandes lignes idéales qui convergent lentement mais d'une façon manifeste vers un même point d'incidence. Du milieu du siècle dernier jusqu'à maintenant le mouvement, sous des formes et aspects multiples, garde son unité : nous voyons la pensée s'élever de l'empirisme et du naturalisme positiviste vers un nouvel idéalisme qu'elle a pris pour but. En Allemagne du matérialisme naturaliste, en passant par le néo-criticisme kantien, sont sorties peu à peu de nouvelles formes d'idéalisme objectif qui aujourd'hui se rattachent au mouvement Fichte-Hegel, ou bien par Schopenhauer et le spiritualisme de Lotze et de Fechner et en se conformant surtout à l'esprit impérialiste de notre époque et à la doctrine nietzschéenne du *Wille zur Macht*, elles prennent avec Wundt et Paulsen un sens volontariste. En France du positivisme comtien, à travers le criticisme de Renouvier, s'est dégagé dans le système des contingences de Boutroux, dans l'intuitionisme de Bergson et la philosophie de l'action ce que Bergson lui-même appelle un « nouveau spiritualisme », et une philosophie de la création vitale. En Angleterre, contre l'évolutionnisme qui voulut dès son origine être une doctrine mécanique et atéléologique

1. Albee, The Present Meaning of Idealism, dans *Philosophical Review*, mai 1909, p. 302.

nous voyons, grâce à l'agnosticisme d'une part et d'autre part à la pénétration de plus en plus apparente de la vue finaliste dans le darwinisme, surtout aussi par l'infiltration de l'idéalisme allemand à la suite de Carlyle, Coleridge, Browning, et par le reflux des idées venues d'Amérique avec Emerson, nous voyons, dis-je, une orientation idéaliste s'accuser, et, par l'initiative de Thomas Green de l'école d'Oxford, réussir à reconstituer, sous de nouvelles formes, l'idéalisme absolu. Contre elle se dresse la tendance pragmatiste et individualiste, avec cette ardeur polémique qui a trouvé sa dernière et frappante expression dans le nouveau livre de William James dirigé contre l'idéalisme et l'intellectualisme. Mais l'une et l'autre de ces deux tendances aujourd'hui dominantes et les plus vitales du monde philosophique anglo-américain s'accordent négativement dans leur opposition catégorique au réalisme naturaliste. Ce mouvement n'est pas moins visible en Italie, où il revêt toutefois des formes moins nettes; ici entre les néo-kantiens d'une part qui se tiennent encore timidement à une position généralement dépassée ailleurs, et d'un autre côté les positivistes du naturalisme scientifique qui se déclarent monistes de type hæckelien, c'est-à-dire métaphysiciens sans le vouloir, deux directions de la pensée indiquent un réveil idéaliste : l'une sous forme systématique avec tendances néo-hégéliennes a pour organe principal à Naples la *Critique* dirigée par B. Croce, l'autre plus libre et indéterminée, sous des apparences pragmatistes et ironistes, se manifesta dans le périodiqne *Léonard* qui eut une courte durée à Florence; elle se traduit par des aspirations de réforme religieuse et néo-moderniste dans la haute Italie, à Milan, avec le *Rinnuovamento*, et le *Cœnobium* de Lugano.

Tout cela prouve le progrès du caractère international que prend l'esprit philosophique d'aujourd'hui, qui se garde de l'isolement et du développement unilatéral grâce à cet échange continu de vues intellectuelles. Si les caractéristiques des diverses pensées nationales subsistent encore, il est facile de prévoir qu'elles deviendront de plus en plus secondaires et dépendantes dans l'œuvre commune. Et cet échange ne se fait pas seulement aujourd'hui par le canal de la presse scientifique; de nouvelles voies se sont ouvertes grâce à la discussion personnelle. Les congrès philosophiques de ces dernières années ne sont pas, comme l'a bien dit Windelband dans le

discours inaugural de celui qui s'est récemment tenu à Heidelberg [1], des synodes qui se proposent de définir et fixer certains dogmes. Mais ils aident à mesurer de part et d'autre avec exactitude, par l'effet réciproque du contact personnel, les vues différentes des congressistes, à établir entre eux quelque accord, et à les faire avancer avec plus d'ensemble et d'ardeur, sous l'aiguillon des critiques, dans un chemin plus sûr. Cet esprit de collaboration cosmopolite se manifesta plus spécialement dans le dernier congrès que nous rappelons, et où la parole la plus éloquente qui s'en fit l'interprète obtint des applaudissements unanimes.

Cela prouve mieux encore que dans la pensée spéculative des diverses nations se dessine aujourd'hui un mouvement uniforme vers une vision hautement idéale de la réalité et de la vie, phénomène d'une importance capitale et tout à fait propre à rétablir l'équilibre dans le présent aussi bien qu'une rapide expansion des énergies humaines au dehors, en se rendant maître de l'espace et des forces naturelles, ou par le culte croissant de la puissance et des instincts impérialistes. Outre la part qui revient aux causes sociales et historiques, les vérités fondamentales de la science même, comme la loi de la conservation de l'énergie et de l'évolution, ces deux assises de l'édifice scientifique du XIXe siècle, ont servi à préparer le terrain : l'une au moins en ce qu'elle ne parvenait pas à trouver l'équivalent mécanique du fait psychique qui se trouvait ainsi exclu du cercle des transformations de l'énergie physique; l'autre qui dans la trame du processus évolutif naturel en venait spontanément à insérer l'idée de finalité. Le fait d'autre part que le positivisme scientifique limitait la recherche aux phénomènes et à leurs lois (agnosticisme), d'accord en cela avec la critique, ouvrait naturellement la voie à l'autre affirmation d'origine kantienne touchant un inconnaissable ultra-phénoménal, que Spencer dut reconnaître comme principe et source du monde des phénomènes, et par là non seulement comme domaine réservé à la conscience religieuse, mais aussi comme terme vers lequel la pensée devait aussi nécessairement se tourner un jour de toutes ses forces, pour tâcher de le définir. Marquer des limites à la

1. Comme, à ma connaissance, les Actes du Congrès n'ont pas encore paru, je signale ce discours d'après un article d'Ewald : German Philosophy in 1908, dans la *Philosophical Review*, sept. 1909, p. 514 et suiv.

recherche fut toujours pour elle un encouragement à les dépasser; car, suivant le mot du vieil Héraclite, personne n'a jamais connu et fixé les confins de l'âme. Or la philosophie moderne, depuis Kant, a toujours gravité autour de la théorie de la connaissance, ou épistémologie. Mais comme une de ses questions vitales est le rapport entre la connaissance et la réalité, et que ce problème est inséparable de celui de la nature de la réalité, on voit clairement apparaître aujourd'hui une tendance générale à reconnaître ce lien organique qui rattache la gnoséologie à la métaphysique, et à franchir le passage nécessaire de l'une à l'autre, par le réalisme gnoséologique. A la dualité qualitative de phénomène et de substance les représentants les plus actifs et les plus modernes de la pensée philosophique tendent aujourd'hui à substituer une distinction de pure quantité. Le monde phénoménal n'est qu'une partie du monde réel. Ainsi le problème de la vérité occupe une place intermédiaire entre la critique de le connaissance et la métaphysique, et c'est pour cela aussi qu'il fut, au dernier congrès philosophique d'Heidelberg, le centre des discussions. Deux penseurs si différents d'origine, d'éducation philosophique et de nationalité, l'Allemand Windelband et l'Américain Royce, se trouvèrent d'accord à cet égard dans la critique de toutes les écoles nominalistes et déterministes que le pragmatisme représente aujourd'hui avec éclat, en réduisant la vérité soit à un produit de la volonté individuelle, soit tout au plus à une forme d'adaptation vitale et à un instrument de consensus collectif. A cette nouvelle disposition des esprits pour des affirmations réalistes et absolues correspond la tendance à interpréter critiquement et historiquement dans un sens de plus en plus réaliste la pensée de Kant (centre vital, avons-nous dit, et pierre de touche des diverses inclinations de notre temps). L'ouvrage célèbre de Riehl sur le « Criticisme », surtout dans la seconde édition qui vient de paraître, en est une preuve manifeste et autorisée. Si la pensée est extérieure à l'être (comme l'interprétation formaliste de Kant l'avait soutenu) et si sa fonction est uniquement celle d'une ordonnance formelle, la conséquence logique à laquelle on est enfin amené est celle de Mach et des pragmatistes : nos concepts sont de purs instruments conventionnels et n'ont qu'une valeur pratique. Ce sont hypothèses de travail, rien d'autre. Pour éviter ce scepticisme outré, il n'est pas néces-

saire de se jeter dans l'excès contraire et d'identifier la réalité avec la pensée pour en justifier le caractère connaissable, comme l'ont fait Hegel et ses disciples. La pensée a par son contenu un objet, c'est-à-dire quelque chose de distinct, sinon différent de soi ; et comme elle se développe dans le temps, elle ne peut ainsi être identique au réel, à moins qu'il ne s'agisse d'une pensée absolue que l'on postule en dehors du temps et du devenir. Ce qu'il importe et suffit de démontrer, c'est la conformité et la convenance de la pensée à l'être. Or du fait que nous comprenons les choses sous les formes subjectives de la représentation, il ne s'ensuit pas que nous ne les saisissions pas telles qu'elles sont. On peut bien admettre que ces formes sont naturellement adéquates à la réalité ; car la structure et l'activité de l'esprit ne constituent pas un fait en dehors de la nature, mais la partie d'un tout auquel nous appartenons nous-mêmes aussi bien que les choses. Affirmer d'autre part l'inconnaissable signifie non seulement qu'on en affirme l'existence, mais qu'on admet aussi le postulat d'un caractère inconnaissable ; et comme tout postulat est objet de connaissance, parler d'un inconnaissable équivaut à s'engager implicitement dans une *contradictio in adjecto*. Quand même l'expérience externe ne parviendrait pas à dépasser les apparences, il serait encore plus difficile de le penser de l'expérience interne. Malgré sa doctrine du sens interne, Kant ne put réduire l'expérience intérieure à une vision phénoménale, parce qu'elle est l'appréhension immédiate, sinon d'une substance, d'une activité spirituelle : car nous ne pourrons jamais éliminer de la nature des états psychiques leur qualité d'actes ou fonctions d'une énergie intérieure. Si donc nous nous demandons en général d'où provient la fonction logique, en tant qu'elle s'offre comme une résolution et simplification de la réalité, et comment il se fait que la réalité concrète des choses dans le monde semble s'ordonner suivant la vérité logique de notre monde représentatif, entre les deux réponses extrêmes que donnent d'une part l'absolutisme et de l'autre le subjectivisme, une voie moyenne, plus capable peut-être de nous conduire à la vérité, s'ouvre devant la pensée contemporaine. Si le contenu réel était fourni par les mêmes lois et opérations logiques, nous aurions tous le même contenu de connaissance, comme le supposait l'ancienne doctrine de l'innéité. Si au contraire ces formes et lois de la con-

naissance étaient individuelles, il faudrait nous résigner au plus complet subjectivisme ou personnalisme, c'est-à-dire à la fin de toute recherche. L'ordre constant des opérations logiques dans la totalité de notre expérience, qui s'exprime par le concept de loi, deviendrait en somme inexplicable, s'il ne trouvait ses racines dans la nature des choses, et si l'on ne devait en chercher le fondement dans la régularité et l'ordonnance de l'objet même de la pensée. Les lois et les formes de la connaissance comme les normes du monde des valeurs, de la moralité et de l'art ne constituent pas un principe étranger aux lois de la nature. La pensée moderne tend plutôt à les concevoir comme une réalisation particulière de celle-ci, comme un des aspects du monde; et l'effort de la philosophie consiste à chercher le point de coïncidence de la nature et de l'histoire, du processus mécanique causal régi par des lois constitutives avec le processus téléologique de l'histoire ordonné selon des principes régulateurs[1]: ce qui est au fond le problème impliqué, mais non résolu, dans la critique kantienne.

Vu donc que les deux côtés subjectif et objectif de l'expérience se complètent mutuellement, le réalisme tempéré contemporain tend à compléter l'affirmation de l'idéalisme critique : « il n'y a pas d'objet sans sujet », par la proposition inverse et non moins vraie : « il n'y a pas de sujet sans objet », que Kant aussi reconnut comme un complément nécessaire de la première. Étant donné ce concept organique de l'expérience, il n'est pas exact de parler d'une « matière brute », ou des sensations comme données pures » : car — et cela est encore plus évident pour les sensations ou, en général, les états psychiques involontaires, — bien qu'elles aient leur raison d'être en dehors du sujet et qu'elles attestent par elles-mêmes une réalité extérieure, comment telle matière de l'expérience pourrait-elle être perçue si elle était absolument étrangère au sujet qui doit la faire sienne[2]? Aussi bien l'on ne saurait parler de « forme » de l'expérience comme d'un produit de l'intelligence. Cette antithèse de matière et de forme que Kant transporta de la physique d'Aristote dans l'analyse de la connaissance a perpétué cette dualité ou

1. Cf. Windelband, *Präludien*, 1907, p. 291, 350 et passim; Stein, *Philos. Strömungen*, p. 373, et mon article de la *Revue philosophique*, 1er mars 1909.

2. Albee, The Present Meaning of Idealism, dans la *Philosophical Review*, mai 1909, p. 304. Voir aussi A. Kenyon Rogers, *A Brief Introduction to Modern Philosophy*, New-York, p. 221 et suiv.

dissemblance entre la réalité et la conscience, qui se trouve sous-entendue dans tout agnosticisme ou phénoménisme. Or l'intellect n'est pas une entité qui s'ajoute à l'expérience avec un pouvoir créateur, mais un des éléments de cette expérience considérée comme un tout organique. Matière et forme sont, à cet égard, des abstractions sans aucun sens. Ce qui est donné constitue l'expérience même, dans sa totalité organique, et nous devons nous contenter de la résoudre en ses coefficients logiques. Les principes qui forment notre expérience peuvent être résolus par une analyse critique et psychologique, mais ils n'ont pas par eux-mêmes une valeur indépendante, c'est-à-dire une réalité métaphysique.

Telle est la direction néo-réaliste que prend la gnoséologie moderne. Toutes ces tendances qui sous des formes variées se rattachent à l'agnosticisme et au subjectivisme représentent plutôt le résidu d'un état mental aujourd'hui dépassé que quelque chose d'actuel et de vivant. En ce qu'il veut être une démonstration raisonnée de l'impossibilité d'une connaissance ultra-phénoménale, l'agnosticisme ne peut se défendre; l'esprit seul en reste peut-être comme avertissement salutaire de prudence mentale contre toute exagération de l'apriorisme. De là aussi la défaveur générale qui va croissant dans le monde philosophique pour le positivisme, en tant que doctrine méthodologique. Borner la connaissance scientifique aux faits et à leurs rapports que l'on veut exprimer en lois de la réalité, c'est s'enfermer dans un étroit empirisme antiscientifique; car la vraie connaissance des lois ne peut se concevoir sans la notion des causes agissantes, c'est-à-dire de la réalité ultra-phénoménale; c'est pourquoi l'esprit le plus vif et le plus moderne des sciences physiques n'est pas satisfait par cette vue empirique, et tend vers une conception organique du réel. Il n'y a pas longtemps que Poincaré écrivait : « Ce n'est pas le mécanisme le vrai, le seul but : c'est l'unité ». Or affirmer la recherche de l'unité profonde sous le mécanisme phénoménal, c'est non seulement exprimer la foi dans la possibilité d'une connaissance absolue de la réalité, mais encore reconnaître les droits d'une science de son unité idéale[1].

1. Voir la critique du sensisme de Mach dans l'admirable discours du mathématicien M. Planck, *Die Einheit des physikatischen Weltbildes*, p. 32 et suiv., Leipzig, 1909.

III

Mais comme la connaissance et la réalité sont les deux pôles de la philosophie et que le problème du connaître ouvre la voie à celui de l'être, de même aujourd'hui le réalisme scientifique s'associe à la tendance prédominante vers un idéalisme objectif. Celle-ci n'est pas seulement pour lui un auxiliaire, mais un complément logique. L'histoire démontre qu'en Occident, de Platon aux idéalistes modernes, l'idéalisme de grand style fut toujours en guerre avec toutes les formes du subjectivisme, en ce que celui-ci doit logiquement aboutir à nier jusqu'à la réalité des faits mentaux où tout idéalisme cherche au contraire un point d'appui. En fait, il ne nous sera pas possible de comprendre la réalité que si nous pouvons la représenter comme constituée rationnellement. Ce qui est étranger à la nature de notre conscience se trouve aussi en dehors du rayon de la connaissance possible. Par suite le réaliste moderne qui affirme à la fois la connaissance directe des objets réels et leur existence indépendante de nous use d'un langage que les idéalistes ne sauraient accepter [1], et ceux-ci répètent sous des formes multiples que le réel n'est pas une donnée immédiate, mais ce qui est intelligible, et que l'hypothèse de réalités inaccessibles par nature et indépendantes de la conscience est une source d'absurdes contradictions. Donc reconnaître que notre pensée tend vers la réalité et n'est pas un pur et vain jeu de subjectivité ou un assemblage artificiel d'états de conscience qui prétendent représenter un objet différent d'eux-mêmes, c'est avouer que la réalité correspond à nos formes et lois mentales et qu'elle nous est accessible en raison de sa conformité avec elles.

Or si nous nous demandons lequel des types de conception métaphysique offre aujourd'hui les signes de la plus grande vitalité, nous devrons avant tout exclure, comme forme à jamais dépassée, la métaphysique d'ancien style, construction purement conceptuelle et *a priori* de la réalité. Kant peut avoir, en partie malgré lui, ouvert de nouvelles voies à la spéculation métaphysique. Mais il les a fermées pour toujours à celle qui pense que les concepts suffi-

1. Voir les exemples allégués par le prof. Bakwell, Idealism and Realism, dans la *Philosophical Review*, sept. 1909.

sent à créer leur propre contenu, en dehors de l'expérience. Que la philosophie, en tant que critique gnoséologique ou conception synthétique des rapports universels, doive s'élever sur le terrain solide de la recherche scientifique positive et de l'expérience, c'est une conviction aujourd'hui admise de tous et inébranlable. Mais des trois types fondamentaux d'intuition philosophique que distingue Dilthey, on peut encore dire que deux appartiennent plus désormais au passé qu'au mouvement actuel et actif de la pensée; ce sont le matérialisme mécanique et l'idéalisme subjectif et immatériel. chacun d'eux tend à supprimer ou mieux à ramener à un seul les deux ordres de faits physiques et mentaux, que depuis des siècles la pensée philosophique s'efforce d'expliquer et de concilier. Aucune de ces deux solutions que l'on peut appeler simplistes du très grand problème ontologique ne saurait nous satisfaire; la première surtout parce que non seulement la nature de la matière qui devrait expliquer tous les faits de l'expérience est peut-être au contraire le plus obscur d'entre eux et que la physique moderne tend plutôt à la considérer en fonction de l'énergie, mais aussi parce qu'au point de vue critique l'expérience psychique est immédiate, et que nous ne connaissons la matière que comme notre représentation. Le cerveau n'est d'ailleurs qu'une infime partie de la nature et il serait absurde qu'il pût contenir la représentation de toute la réalité, et cela, comme le dit Bergson, au double point de vue idéaliste et naturaliste. Ainsi le matérialisme en est venu d'un côté à se déplacer par son application économique à l'histoire dans le socialisme scientifique, et d'autre part à élargir en quelque sorte sa première forme dans le naturalisme moniste d'Hæckel qui souvent se teinte d'animisme et incline vers les formes d'une doctrine panpsychique; ou bien il revêt avec Ostwald l'aspect d'un matérialisme énergétique, sans pour cela devenir plus apte à expliquer la totalité de l'expérience dans la complexe variété de ses coefficients.

Mais si dès 1895 Ostwald même, dans un discours resté célèbre qu'il prononça devant un congrès de naturalistes à Lübeck, pouvait dire que le matérialisme naturaliste était maintenant dépassé par la science même (*Ueberwindung des wiss. Materialismus*), nous ne pouvons pas davantage nous contenter de la doctrine contraire d'un idéalisme subjectif que nous ne considérons plus ici comme doctrine gnoséologique, mais comme type d'une construc-

tion philosophique dont Berkeley nous donna l'expression classique en niant toute réalité en dehors du monde spirituel. Comme correctif au dogme matérialiste selon lequel la réalité des objets extérieurs doit avoir son explication exclusive dans la substance matérielle qui par elle-même reste inconnue, et comme manifestation de la nécessité bien plus rationnelle qui exige que cette réalité soit interprétée dans les termes plus connus de l'expérience interne, cette doctrine eut sa raison d'être. Mais la difficulté initiale de passer de la conscience intérieure directe à quelque chose qu'on nous donne pour indépendant de nous — or en fait une grande partie des états internes de notre conscience et est par sa nature un indice et une représentation de cette réalité, — cette difficulté, dis-je, se reproduit quand nous voulons passer de la conscience individuelle à d'autres consciences analogues, distinctes de la nôtre, et à une conscience absolue. L'immatérialisme de ces idéalistes se change forcément en illusionnisme, sans qu'il soit même possible d'expliquer comment naît et persiste cette prétendue illusion d'une réalité qui nous serait étrangère. Si donc l'idéalisme veut aujourd'hui affirmer ses droits dans le mouvement actif de la pensée moderne, il doit s'affranchir désormais de toute attache avec les formes de l'idéalisme subjectif. Ainsi s'explique que le pragmatisme contemporain lui-même, qui logiquement et par son origine reproduit la position du subjectivisme de Berkeley, n'ait cessé, surtout avec Schiller et James, de s'élargir de plus en plus en une forme plus générale d'humanisme pour qui la mesure de la vérité d'une idée ne dérive pas tant de l'individu que du consentement de la majorité, et par suite de la plus ou moins grande extension de son efficacité sociale.

Ainsi demeure ouverte la voie vers un idéalisme objectif et métaphysique qui aujourd'hui, en particulier dans le monde philosophique anglo-américain, fait échec à la direction empirico-radicale des pragmatistes. Telles semblent être les deux sources les plus vives et les plus riches de la pensée philosophique contemporaine; les deux types fondamentaux auxquels tous les autres se ramènent indirectement. L'idéalisme qui suit la méthode rationaliste aboutit logiquement, comme conception générale du monde, à un monisme de nature spirituelle. L'empirisme pragmatiste au contraire qui devrait, à la lettre, abandonner tout dessein de

reconstruction synthétique de la réalité, esquisse dans le dernier livre de James, comme dans le livre récent de Boex-Borel[1] les premières lignes d'une conception pluralistique du monde, comme celle qui s'éloigne le moins des données de l'expérience et de la conscience commune. Or ce n'est pas ici le lieu — je l'ai tenté ailleurs à grands traits[2] — de comparer les deux doctrines rivales et d'en apprécier la consistance et la valeur respectives. Notons toutefois, dans ce rapide examen de l'état actuel de la philosophie, comment le pluralisme même de James qui répond aux aspirations les plus vives et les plus répandues de notre temps se teinte de spiritualisme, soit en se rapprochant des théories panpsychiques de Fechner, soit en tirant parti, comme il fait, des résultats des recherches si bien conduites par la *Society for Psychical Research* dont James est aussi un adepte. Il n'est pas jusqu'à la doctrine empirico-intuitive de Bergson, très appréciée de James, qui ne s'annonce, avons-nous dit, comme un « nouveau spiritualisme ».

Mais en nous bornant à indiquer le processus logique du moderne idéalisme objectif et de son fondement rationnel, il convient de reconnaître que chez ses principaux représentants (Bradley, Royce, Baillie, Hodgson, etc.), il se présente encore comme une interprétation de l'expérience qui en réfère, non plus avec Kant aux formes mentales du sujet, mais à l'ultime réalité objective qu'il conçoit de nature rationnelle. Mais la racine d'où s'élance ce nouvel idéalisme est toujours la critique kantienne, c'est-à-dire celle qui reconnaît un rôle constitutif et nécessaire dans l'ordre moral aux idées supérieures auxquelles l'intellect n'attribue qu'un caractère problématique ou tout au plus une valeur régulatrice; conséquemment, par cette espèce de seconde vue, elle aperçoit dans la réalité une détermination idéale et la possibilité d'y reconnaître un ordre de finalité. Or la marque propre de toute philosophie idéaliste consiste à concevoir l'ultime réalité constitutive de l'univers selon l'analogie de la vie consciente. Si dans l'aperception directe de la vue intérieure nous avons un exemple certain d'une connaissance non phénoménale mais réelle, une réalité qui serait distincte de la conscience (transsubjective)

1. Boex-Borel, *Le Pluralisme*, Paris, F. Alcan, 1909.
2. Cf. un article « Sur le nouveau livre de William James contre le monisme », dans le *Marzocco* de Florence, 5 sept. 1909.

n'est effectivement connaissable et n'existe pour nous que si l'on peut la représenter en des termes d'une nature homogène à la vie intérieure. Les plus grands naturalistes comme Helmholtz, Mach, Verworn — de l'aveu même de Paulsen[1] — font aussi résolument un pas dans cette voie en reconnaissant que le monde matériel ne nous est donné que comme contenu psychique du sujet ou de la conscience. Et si l'être se conçoit sous une forme correspondant à la réalité psychique — à des degrés, bien entendu, et selon des modes divers, — il n'est pas seulement possible d'expliquer le fait de la connaissance et d'en affirmer la valeur, mais c'est aussi le seul moyen plausible de comprendre la distinction qui sépare le sujet connaissant et voulant d'avec le monde objectif. La réalité matérielle mécanique et la réalité spirituelle qui nous sont données par l'expérience semblent, suivant l'expression de Spencer, s'exclure mutuellement. Mais tandis que la première ne peut en aucun cas rendre compte de l'apparition d'un « sujet », c'est-à-dire de la conscience, pour nombreuses et variées que soient les combinaisons des mouvements moléculaires, la conscience a au contraire le pouvoir de créer un objet en se repliant sur elle-même, et par son union avec l'organisme vivant elle offre le premier signe et le premier exemple du fait que les corps du monde physique sont aptes à représenter une vie intérieure et spirituelle. Certes cette diffusion universelle de la forme rationnelle laisse diverses questions sans réponse ; mais elle écarte aussi des difficultés insurmontables par une autre voie. Le fait que d'un fonds rationnel puissent exceptionnellement sortir l'accidentel et l'irrationnel constitue sans doute un problème. Mais il est absurde de prétendre que d'une réalité irrationnelle par essence on puisse voir rayonner la lumière de la beauté, de l'ordre, de l'harmonie.

De ce nœud vital de la pensée moderne se détachent ainsi deux ramifications organiques. L'idéalisme conséquent avec lui-même évolue vers une conception moniste de l'univers en vertu de cet instinct de concentration et d'unification idéale qui est inhérent à l'esprit humain. Toute tentative de construction pluralistique qui voudrait se limiter à la diversité empirique et apparent des divers degrés, ordres et formes de l'être se condamne à rester vaine :

1. Dans la *Systematische Philos.* (herausg. von Hinneberg), 1907, p. 398 et suiv.

comme le serait aussi bien un essai de résurrection des anciennes formes de l'animisme et du polythéisme religieux, depuis que l'évolution de la conscience religieuse dans l'histoire a atteint les cimes les plus hautes et les plus rationnelles du monothéisme. Une conception pluraliste n'est qu'une vue empirique et provisoire, sous la forme atomistique comme sous celle de la monadologie; elle ne réussira jamais à expliquer, comme dit Gœthe,

Wie eins in dem andern wirkt und lebt,

sans admettre tacitement que toute interférence ou réciprocité d'action entre les êtres et aussi toute harmonie entre les différentes séries des phénomènes, suppose nécessairement un fonds commun d'unité rationnelle qui lui sert d'archétype. Je dis unité rationnelle, parce que l'unité d'une substance ou d'une énergie neutre se développant sous les deux aspects du fait physique et du fait psychique, selon le type spinoziste reproduit par Hæckel et ingénument salué par nos monistes du naturalisme comme le dernier mot de la science, n'est qu'une abstraction vide, qui n'éclaire et n'explique rien, comme Wundt l'a déjà remarqué. L'unité rationnelle au contraire n'est pas abstraite mais vivante; elle implique la différence qui est son élément essentiel. De là l'idée d'une raison absolue ou d'une suprême et vivante conscience, où aboutissent par des chemins différents beaucoup de représentants de l'idéalisme objectif actuel[1] : car la seule unité que nous puissions entendre est celle de la fin, dans laquelle les divers éléments de la réalité se rejoignent comme moments ou degrés d'un seul processus dynamique tendant à un but. L'espace et le temps sont bien les formes de la seule réalité que nous connaissions. Mais pour les besoins d'une science spéciale nous avons déjà pu faire parfois abstraction de l'un ou de l'autre, pour la démonstration géométrique du temps, ou dans l'arithmétique et l'algèbre de l'espace. Donc bien que notre expérience se développe dans le cadre de ces deux formes, il est permis de concevoir « un acte de pensée qui soit en dehors du temps », comme il est en dehors de l'espace, pour

1. De là aussi deux formes fondamentales de l'idéalisme métaphysique contemporain : l'idéalisme panthéiste et panpsychique de Fechner, Wundt, Paulsen, Watson, Eucken, Ward; et l'idéalisme de caractère théiste vers lequel depuis Lotze inclinent de préférence Royce, Rogers, Kulpe et d'autres.

reprendre une expression de Green, et par voie d'intégration logique naturelle on postulera une expérience absolue en dehors et au-dessus de ces deux formes, c'est-à-dire infinie et éternelle. Or nous ne saurions démontrer ici comment cette idée d'une conscience ou d'une raison absolue, qui comprendrait réellement la totalité d'une expérience possible, garantirait à la fois l'universalité des valeurs idéales et l'individualité de notre expérience et de notre conscience où ces valeurs se manifestent; ni comment elle assurerait l'existence indépendante de la réalité sensible en même temps que la possibilité de la connaître; enfin si et pour quelle raison une telle pensée absolue serait compatible avec l'indépendance des formes individuelles des consciences et avec les personnalités humaines comprises elles aussi dans son unité infinie, et par suite comment elle donnerait une sanction suprême à une ordonnance en quelque sorte sociale de l'univers. Il convient toutefois à notre dessein de remarquer que toute conception théologico-idéaliste de nos jours, même sous la forme de l'idéalisme absolu des néo-hégéliens, ne manque pas de se croire justifié par le seul fait qu'elle sert à reconstruire et à interpréter l'expérience; ou si, en nous représentant un processus infini de volonté et de vie[1], elle aide à interpréter et à éclairer la vie humaine et celle de l'univers, que cette suprême volonté cosmique comprendrait en elle *sub specie æternitatis*; car ce que la science de la nature appelle loi, le philosophe, d'un point de vue plus élevé, le nomme raison, et là où le naturaliste aperçoit l'énergie, il reconnaît une volonté.

IV

Le retour actuel à l'idéalisme offre en fait un caractère bien différent de celui qui caractérise la période romantique, à laquelle il se rattache d'ailleurs sur bien d'autres points. L'idéalisme romantique fut surtout intellectualiste, et il eut son apogée dans le panlogisme hégélien. Aujourd'hui nous assistons, depuis une dizaine d'années, à un renversement des anciennes valeurs; ce qui, depuis Schopenhauer, conduit à faire prévaloir le côté volitif

1. Voir mon article: La critique philosophique et le concept du Dieu vivant, dans la *Revue philosophique*, oct.-nov. 1909.

de la vie psychique dans la représentation de l'univers et dans la conception générale de la vie. A cet avènement du volontarisme qui s'exprime diversement dans le *Wille zur Macht* de Nietzsche, dans la philosophie de Wundt ou de Paulsen, dans le néo-fichtisme d'Eucken, de Windelband ou de Münsterberg, dans la philosophie de l'action, et dans l' « intuitionnisme » de Bergson, de James et des pragmatistes, dans l'immanentisme des modernistes et dans d'autres directions du même genre, diverses raisons historiques ont contribué de même que les dispositions nouvelles et les habitudes générales de notre pensée. Non seulement l'analyse psychologique moderne a mis en lumière la grande part que l'élément actif prend à notre vie intérieure, et démontré que notre attitude normale vis-à-vis des choses n'est pas de les penser mais de les faire, ou en d'autres termes que la pensée est généralement un instrument de l'action ; mais de plus tout notre sentiment de la vie se tourne aujourd'hui vers l'affirmation de l'énergie créatrice, de la domination, de la puissance active. La vie en tant que vouloir et agir est devenue pour nous la plus grande des valeurs. Et si cette *Stimmung* de notre temps peut avoir sa plus forte expression, comme Windelband le remarquait récemment[1], dans l'Allemagne moderne tout entière tendue vers la conquête de l'hégémonie industrielle et vers l'expansion commerciale, elle est aujourd'hui une expérience commune, peut-être encore moins manifeste dans la vieille Europe que dans la jeune civilisation américaine en proie aux convoitises impérialistes. La grandiose manifestation d'énergie et de travail qui est propre à notre vie sociale se reflète dans notre conception du monde, et en particulier dans l'importance prépondérante accordée aux problèmes de la valeur. La recherche des valeurs a supplanté aujourd'hui celle des causes dans nos préoccupations mentales; et le concept mécanique du monde naturaliste où s'exprimait avec le plus de rigueur la conception causale se voit, sinon exclu, du moins renouvelé et subordonné à une vue idéale et téléologique qui gagne chaque jour du terrain, même parmi les plus grands savants. Nous rencontrons ici la philosophie de la nature d'Ostwald et d'Oliver Lodge, et le néo-vitalisme de Drews

1. Windelband, *Die Philos. im Deutschen Geisteslebens des XIX Iahr.*, p. 96 et suiv. (1909).

et Reinke; nous y découvrons vraiment une des sources les plus originales de la philosophie au début du XXe siècle[1] : celle qui vise à former une synthèse des valeurs idéales et réelles de l'expérience humaine considérée dans son ensemble.

Donc tandis que ce nouvel irrationalisme dans ses formes extérieures et hyperboliques, par exemple dans l'œuvre de Nietzsche et dans l'évangile de la violence de Georges Sorel, apparaît comme une négation des idéalités éthiques traditionnelles et une apothéose des instincts impulsifs de l'individu et de la collectivité, cette direction générale et néo-romantique de la pensée moderne vient d'une raisonnable protestation contre l'abandon de tant d'éléments importants de l'expérience artistique, éthique et religieuse que nous devons à l'intellectualisme et au positivisme scientifique; c'est une nouvelle « philosophie de la foi, du sentiment ou de l'action nécessaire pour rétablir l'équilibre humain, après les négations agnostiques et les limitations du criticisme. La totalité de l'expérience humaine comprend aussi les valeurs de la vie; et celles-ci doivent entrer comme coefficients dans notre conception du monde. Car si le XIXe siècle nous a légué comme héritage impérissable les grands principes et les résultats admirables des sciences positives, avec le triomphe de la méthode et de l'esprit historique dans l'étude des problèmes de tout ordre — d'où est sorti le concept de l'évolution qui réunit les sciences physiques et historiques, — il n'en est pas moins vrai que nous ne saurions jamais pour cela nous dispenser d'appliquer encore à l'expérience une autre mesure, celle de la valeur. On a justement remarqué que la culture du nouveau siècle devra mettre en harmonie le rationalisme abstrait du XVIIIe siècle et le concept historique et empirique du XIXe. La prédominance des sciences biologiques, surtout dans la seconde moitié du dernier siècle, et celle des sciences sociales sur les disciplines morales a donné naissance au concept d'une immense vie de la nature, qui forme comme l'histoire de celle-ci. Le monde même des idées et de la raison obéit aux lois de la vie et de l'histoire. Mais comme l'histoire est aussi une doctrine des valeurs, et qu'elle ne raconte pas seulement mais évalue et apprécie les événements et les hommes, elle est nécessairement conduite

1. Stein, *Philos. Strömungen*, p. 21, 1908.

vers un terme rationnel, vers un idéal de perfection où doit tendre le processus historique, et sans lequel la vie de l'humanité n'a pas de sens. Le socialisme moderne lui aussi partant d'un concept empirique de l'histoire vise à un état de justice finale, qui se change en critère pour mesurer et juger la présente expérience sociale.

Or dans cette harmonie du double élément spéculatif et pratique que favorise encore le progrès de l'esprit démocratique dans la vie sociale d'aujourd'hui, dans ce besoin d'accorder l'œuvre des sciences positives reconnues et ordonnées en fait et en droit, et les intérêts de l'art, de la morale et de la religion avec leurs jugements de valeur et leur idéalité; dans cet effort vers une synthèse de la vérité du réalisme et de l'idéalisme fondés sur la totalité de l'expérience humaine se trouve la maîtresse voie qui s'ouvre à la pensée philosophique au début de ce siècle; là se pose en substance la question fondamentale qui naissait de la critique kantienne à l'aurore du XIXe siècle. Le contraste même qui sépare le nouvel empirisme radical de James et des pragmatistes d'avec le rationalisme des idéalistes ne semble pas une antinomie irréductible, dès que l'on prend garde aux profondes exigences qu'aucune de ces deux directions de la pensée ne peut méconnaître pour sa part. Dans la question de la connaissance tout vestige de dogmatisme doit être abandonné, aussi bien celui qui déduit la réalité de l'idée que celui qui fait dériver l'idée de la réalité. L'idée et la réalité sont deux termes différents, et il s'agit d'en chercher l'unité vivante, et de le faire avec toutes les ressources que nous fournit non seulement la pensée, mais l'âme humaine tout entière. Et si nous ne pouvons jamais attendre la solution définitive de ce problème, le plus grand de tous, notre effort continu nous approchera de ce terme par une approximation indéfinie. Certes la science (et ici Bergson et James avec les pragmatistes sont dans le vrai) abstrait ses concepts de nombreux éléments fournis par la réalité et par la vie la plus proche de l'expérience; mais elle n'oublie pas que la réalité vit et évolue. L'expérience de son côté doit conduire à un terme et à un jugement de valeur, c'est-à-dire à concevoir la réalité dans un système de valeurs ayant une unité rationnelle; autrement elle travaillerait à l'aveugle, comme le rationalisme abstrait ferait une œuvre vaine et stérile. Or le siècle qui vient de s'écouler a, pour ainsi dire, rempli d'un

nouveau et riche contenu l'essence du monde, et en particulier il a modifié le concept de son unité absolue. Aucune formule philosophique ou principe universel ne peut désormais prétendre l'enfermer dans ses limites abstraites, ni en exprimer la riche complexité; mais la foi dans cette unité essentielle, loin d'être diminuée, est devenue au contraire plus vive que jamais. Par l'élargissement de la grande sphère où se déroule l'expérience humaine s'est élargie en même temps notre vision de cette unité profonde de l'être. L'intuition pluraliste peut se dresser parfois comme un retour des tendances empiriques et une juste protestation contre l'absolutisme trop abstrait; mais c'est une halte provisoire dans l'œuvre ininterrompue qui unifie la pensée. En ce sens, mais en ce sens seulement, Stein a raison de dire que le monisme en général est le dernier mot de la philosophie[1], en admettant que celle-ci puisse jamais prononcer un mot qui soit le dernier.

Voilà pourquoi un même esprit circule aujourd'hui dans les formes les plus diverses et les plus vivantes de la pensée, depuis Eucken dont on peut dire qu'il représente l'idéalisme sous sa forme la plus libre et la moins systématique, jusqu'à James l'interprète de l'empirisme le plus radical. Tous partagent la conviction que la philosophie peut et doit être un des instruments les plus efficaces de la renaissance moderne des valeurs spirituelles, par son intention de compléter la science, d'expliquer ou de justifier la religion et d'ennoblir la vie; et cette conscience de ce que doit valoir la pensée spéculative pour la vie donne à l'heure actuelle de la renaissance philosophique quelque chose de solennel. Le mot du grand Fichte : « On est comme philosophe ce qu'on est comme homme », peut nous servir à exprimer ce travail intime, multiple, assidu, complexe dont la philosophie est le résultat; car la vérité n'est pas une chose qui nous vient du dehors déjà belle et achevée; mais un bien que nous devons conquérir par un labeur sans trêve, bien qui dépend de nous et qui est en nous. Toute forme de dogmatisme hétéronome et de révélation purement extérieure répugne à l'esprit moderne; c'est pourquoi le dogmatisme matérialiste comme le dogmatisme théologique sont en dehors du cercle actif de notre culture. Quelle que soit la tendance philosophique que l'on préfère,

1. Stein, *Monismus oder Dualismus?* Berlin, 1909.

l'idéalisme qui unifie ou l'empirisme qui distingue, le monisme ou le pluralisme, un concept statique ou un concept dynamique du monde, il est certain que la philosophie doit d'une part coopérer avec les sciences positives naturelles et morales, et non pas, comme autrefois, leur rester étrangère; d'autre part il lui faut tirer de ses contacts même avec la vie religieuse qu'elle doit éclairer une vertu qui la fasse agir plus efficacement comme force directrice de la vie. Le temps des violents contrastes qui opposaient la science positive à la philosophie et toutes les deux à la religion semble maintenant reculer pour faire place à un vif esprit de coopération mutuelle où se fonde l'espoir raisonné d'une nouvelle ère de reconstruction philosophique, maintenant que beaucoup ont renoncé aux timidités néo-critiques et aux défiances agnostiques des positivistes. Pour cet édifice nouveau qui déjà s'annonce et se laisse en quelque sorte entrevoir, de nombreuses générations, par le travail analytique des sciences positives au cours d'un siècle glorieux, ont accumulé des matériaux neufs et abondants. Pour l'achever dignement, les expériences positives et négatives de la philosophie au XIXe siècle fourniront de précieuses indications; mais les avertissements et la parole vivante de notre temps seront encore plus utiles à qui saura les écouter et y répondre avec un esprit ouvert et une âme adéquate.

ALESSANDRO CHIAPPELLI,
Ancien professeur à l'Université de Naples.

LES PHÉNOMÈNES QUI COMMENCENT[1]

La vie est un phénomène qui continue; du moins, dans l'état actuel de la science, ne connaissons-nous pas de cas où la vie apparaisse, sous nos yeux, dans un milieu où elle ne préexistait pas; les résultats des expériences de Pasteur n'ont, quoi qu'on en ait dit, jamais été infirmés par d'autres expériences bien faites.

Encore faut-il mettre à part les phénomènes de fécondation; les éléments sexuels vraiment mûrs ne sont pas vivants; non seulement ils ne sont pas en train de vivre, ils ne sont même pas susceptibles de vivre; ils ne sont pas *viables*. Dans un milieu où il y a un ovule mûr et un spermatozoïde mûr, on doit donc dire qu'il n'y a pas de vie; et cependant, quand ces deux éléments s'attirent et se fusionnent, il en résulte un œuf qui est vivant et qui est le point de départ de toute une vie individuelle.

Même en dehors de ces cas très particuliers et pleins d'enseignements, en dehors de ce cas qui nous démontre la *bipolarité* des manifestations vitales, il n'est pour ainsi dire pas un exemple, dans toute la biologie, où l'observateur ne trouve, à chaque instant, malgré la continuité de la vie, le commencement de quelque chose de nouveau. La vie continue, mais se transforme par adaptation successives, et, si l'on emploie un langage rigoureux, si l'on définit *entièrement* un phénomène vital en cataloguant *toutes* ses particularités, la simple continuation d'une vie personnelle nous fera assister sans cesse à l'apparition de phénomènes qui ne préexistaient pas. Suivant l'élasticité de la définition du phénomène étudié, on pourra donc dire, à propos du même exemple, que l'on assiste à quelque

1. Je profite de ce nouvel article pour signaler un lapsus que j'ai laissé passer je ne sais comment dans le numéro de novembre dernier de la *Revue philosophique* (p. 471, l. 14); c'est aux molécules que s'applique la loi de Newton $F = \frac{-fmm'}{d^2}$; quand il s'agit de masses comme la Terre, la formule revient à une intégrale d'attractions élémentaires. Ce lapsus n'infirme d'ailleurs en rien les raisonnements ultérieurs.

chose qui continue ou à quelque chose qui commence. Si, pour fixer les idées, nous nous représentons le moment, bien difficile à saisir, il faut l'avouer, où, par adaptation progressive à certaines conditions de milieu, une espèce nouvelle apparaît, nous verrons en même temps un phénomène ancien qui continue, le phénomène vital, et un phénomène nouveau qui commence, le phénomène spécifique.

C'est surtout en pensant à ces réalisations d'espèces nouvelles ou de modalités nouvelles d'une vie qui a évolué jusque-là suivant un type connu (la formation d'un cancer, par exemple), c'est surtout en pensant aux apparences successives des étapes d'une lignée vivante continue, que j'ai été conduit à arrêter mon attention sur « les phénomènes qui commencent ».

D'ailleurs, pour que le *commencement* d'un phénomène présente un intérêt, il faut que ce phénomène continue, c'est-à-dire qu'on puisse lui conserver pendant un temps suffisamment long, une même dénomination. Pour parler rigoureusement, il faudrait dire que l'on étudiera ici « le commencement des phénomènes qui continuent », et qu'avant de s'occuper de la question si captivante de l'*amorçage* des phénomènes, on se demandera quelles conditions assurent la continuation du phénomène amorcé; sans quoi le mot amorçage n'aurait aucun sens.

*
* *

Je prends un premier exemple dans le phénomène physico-chimique qui ressemble le plus au phénomène vital; j'ai nommé les combustions. Voici une allumette de l'ancien modèle, qui comprend un morceau de bois, du soufre et du phosphore [1]. Je sais que ces trois substances sont combustibles, c'est-à-dire qu'il est possible de se placer dans des conditions telles que l'oxygène de l'air se combine avec elles en produisant du feu. Telle était du moins, autrefois, la signification du mot combustion; il représentait la destruction de certains corps avec production de chaleur et de lumière. Aujourd'hui on étend quelquefois le mot combustion à

1. Je n'ai pas le souci de la description précise de ces allumettes; je dirai brièvement phosphore pour représenter la pâte inflammable par frottement sur un corps rugueux quelconque.

toutes les réactions chimiques qui produisent de la chaleur, même quand cette production de chaleur n'est pas assez considérable pour que nous voyions du feu.

Quoique combustibles dans certaines conditions, ces trois substances, bois, soufre et phosphore, peuvent se conserver fort longtemps en présence de l'oxygène de l'air sans être l'objet de réactions destructives apparentes. En d'autres termes, nous pouvons faire des *provisions* de ces substances, sans avoir besoin, pour cela, de les mettre à l'abri de l'oxygène ennemi. Cette possibilité de faire des *provisions* est une condition indispensable pour l'étude des phénomènes d'amorçage.

J'ai donc, dans une boîte, à l'air libre, à la température ordinaire du milieu où je vis, une provision d'allumettes combustibles qui ne brûlent pas. En frottant l'extrémité rouge d'une allumette contre un corps rugueux et sec, j'élève sa température jusqu'à un degré où le phosphore s'enflamme en présence de l'air. J'ai ainsi *amorcé* un phénomène de combustion. Ce phénomène continue sous mes yeux; le phosphore, en brûlant, échauffe le soufre jusqu'à une température où ce corps s'enflamme à son tour en présence de l'air; la flamme bleue du soufre qui brûle dure assez longtemps pour échauffer le bois sec jusqu'à une température où ce bois s'allume; s'étant allumé il continue de brûler si je tiens convenablement l'allumette, et la combustion dure jusqu'au moment où tout est consumé; le phénomène combustion s'éteint faute d'aliments et, au lieu des trois corps primitifs et de l'oxygène qui a servi à les brûler, j'ai un petit tas de cendres et des substances gazeuses nouvelles.

Ainsi, la combustion amorcée par un frottement a dévoré successivement les trois substances de l'allumette; le phénomène commencé s'est continué. Pourquoi? C'est que les corps employés dans la fabrication des allumettes jouissent tous trois d'une même propriété. D'une part, ils ne sont pas sensiblement attaqués par l'oxygène de l'air à la température où nous vivons; d'autre part, au-dessus d'une certaine température, fixée pour chacun de ces corps dans certaines conditions, ils se combinent avec l'oxygène ambiant pour donner des composés nouveaux que l'on appelle produits de combustion.

Un cas analogue se rencontre à chaque pas dans la chimie; deux corps peuvent rester en présence sans se combiner sensiblement

au-dessous d'une certaine température, mais, au-dessus de cette température, ils se combinent en donnant naissance à des composés nouveaux. Ce que nous allons dire de l'attitude des corps de l'allumette, en présence de l'oxygène, se généralise aisément à toutes les associations de corps définis qui rentrent dans les conditions que nous venons de préciser. Revenons donc à notre allumette et étudions en détail les phénomènes qui s'y succèdent.

Pour chacune des combinaisons (phosphore-oxygène, soufre-oxygène, bois-oxygène), il faut, nous l'avons vu, une certaine température minima; en d'autres termes, pour réaliser une de ces combinaisons, il faut fournir, à chacun des corps considérés, de la chaleur d'une certaine qualité, de la chaleur à une température supérieure à n degrés pour le phosphore, à n' degrés pour le soufre, à n' degrés pour le bois. Si n'' est la plus élevée de ces trois températures, et que nous jetions l'allumette tout entière dans une enceinte où la température est supérieure à n'' degrés, si nous la jetons dans le feu de notre cheminée, par exemple, l'allumette tout entière sera consumée et nous n'aurons pas d'enseignement à tirer de cette expérience. Supposons, au contraire, que, soit par un frottement, soit par l'attouchement rapide d'une pointe chauffée, nous élevions la température d'un point de la masse de phosphore jusqu'à n degrés ou légèrement au-dessus, une combustion commencera au point considéré, *et se propagera de proche en proche*, jusqu'à ce que toute l'allumette soit consumée. Voilà le phénomène qui doit attirer longuement notre attention.

Ce que nous savons de l'énergie en général nous autorise à affirmer que, si une transformation quelconque a besoin, pour se produire, d'une certaine forme d'énergie à un certain niveau, cette transformation, en se produisant, *consommera* cette énergie de forme particulière. Le principe de Carnot[1] consiste simplement dans cette constatation, qu'une énergie quelconque ne peut être utilisée comme agent de transformation qu'en subissant une descente de niveau. En particulier, la chaleur ne peut produire une transformation qu'en subissant un abaissement de température. Il est donc certain que le phosphore, en se combinant à l'oxygène, quand on lui fournit en un point une certaine quantité de chaleur à la

1. Voir mon article de la *Revue philosophique*, novembre 1909.

température de $(n + \varepsilon)$ degrés, consomme cette chaleur en la refroidissant. Et, par conséquent, lorsque nous aurons fourni, à une toute petite partie de la masse de phosphore une température très légèrement supérieure à n degrés, nous devrons penser que, *si rien de nouveau ne se produit*, la combustion commencée s'arrêtera bientôt, quand aucun point de la masse phosphorée ne sera plus à une température supérieure à n degrés. Le phénomène *emploiera*, consommera tout l'excès de chaleur fourni, et se terminera immédiatement après.

Or, ce n'est pas du tout ce qui se passe; la combustion commencée en un point de la masse phosphorée consume toute cette masse, enflamme ensuite le soufre et enfin le bois, quoique ces deux derniers corps demandent, pour se combiner à l'oxygène, une température minima *supérieure* à n degrés.

La conclusion de cette observation s'impose. Puisque, après l'amorçage du phénomène, et malgré nos raisonnements énergétiques indiscutables, la température, au lieu de s'abaisser, s'élève, c'est que la combustion du phosphore dans l'oxygène, tout en absorbant, pour se réaliser, une quantité donnée de la chaleur fournie par le frottement, *produit* en même temps plus de chaleur qu'elle n'en consomme.

Une telle conclusion peut étonner au premier abord; on peut se demander comment il se fait que la nature exige, à ses guichets, le paiement d'une somme d'un centime, de la part d'actionnaires qui vont ensuite toucher des millions; c'est là précisément la loi des phénomènes d'amorçage; c'est grâce à cette loi que nous savons faire des provisions énormes d'énergie hydraulique, par exemple, derrière un robinet que le doigt d'un enfant pourra mouvoir; des millions de kilogrammètres seront mis en circulation, pourvu qu'on fasse l'effort minime de tourner le robinet; mais il faudra faire cet effort, ou bien l'on n'obtiendra rien. Il faut payer d'abord; la nature ne fait pas crédit; tout phénomène qui commence, commence par une descente de niveau énergétique[1].

Ainsi que je l'ai déjà fait remarquer, on est conduit au principe thermochimique de Berthelot, quand on applique la formule générale précédente dans le cas où un phénomène chimique ne peut se

1. Voir *De l'homme à la Science*, Paris, 1907, liv. II.

produire, entre deux ou plusieurs corps donnés, qu'*au-dessus d'une certaine température*. Le phénomène commencé en un point du mélange, par l'apport d'une petite quantité de chaleur de la qualité exigée, ne se continuera que si la réaction totale s'accompagne d'un dégagement effectif de chaleur. Quand nous frottons une allumette, nous assistons à un crescendo thermique qui met cette loi en évidence. Le phosphore, porté par le frottement à une température supérieure à n degrés, développe assez de chaleur en brûlant pour élever le soufre à une température supérieure à n' degrés; le soufre à son tour développe assez de chaleur en brûlant pour enflammer le bois, qui exige un minimum de n'' degrés. Le bois se consumera entièrement alors, pourvu qu'on emploie certaines précautions, comme, par exemple, de tenir l'allumette la tête en bas. Si l'on tient l'allumette la tête en l'air, la combustion de son extrémité n'échauffe plus la partie non brûlée et, au bout de quelque temps, l'allumette s'éteint. On se rend aisément compte des différences thermiques qui existent entre la combustion du soufre et celle du bois, en se promenant avec une allumette qu'on vient de frotter; tant que la flamme bleue du soufre n'a pas disparu, on peut aller sans précaution d'un point à l'autre de l'appartement, parce que la combustion du soufre produit beaucoup plus de chaleur qu'il n'en faut pour conserver la température nécessaire de n' degrés; un refroidissement causé par un courant d'air n'est donc pas à craindre; au contraire, quand la flamme bleue a disparu, quand le bois brûle seul, il faut faire bien attention, car un souffle léger peut éteindre l'allumette, dont la combustion ne produit pas une quantité de chaleur qui élève la température très haut au-dessus du minimum exigé n''. En d'autres termes, il est plus facile de transporter d'un point à un autre, pour allumer un bec de gaz, une allumette à flamme bleue, qu'une allumette dont tout le soufre a été consumé. Dans les conditions ordinaires où nous vivons, le phénomène *combustion du soufre* est plus stable et, par conséquent, plus aisément transportable que le phénomène *combustion du bois*.

Ces considérations très élémentaires sur la combustion d'une allumette phosphorée nous conduisent à un énoncé provisoire du principe de Berthelot : Quand une réaction donnée ne peut se produire entre deux corps au-dessous d'une température minima, cette

réaction, amorcée en un point du mélange des corps par un apport d'une petite quantité de chaleur de qualité convenable, ne se continuera que si la réaction dégage par elle-même plus de chaleur qu'elle n'en absorbe; plus elle dégagera de chaleur, plus elle aura de chances de continuer en dépit des contingences[1].

L'allumette, une fois enflammée, brûlera un certain temps et pourra servir à amorcer d'autres combustions, celle d'un bec de gaz, par exemple, qui, sans le secours de l'allumette, eût répandu dans l'atmosphère des torrents de carbures d'hydrogène non consumés; le bec de gaz allumé par la flamme de l'allumette brûlera indéfiniment, tant qu'il y aura du gaz et de l'oxygène, parce que le gaz dégage de la chaleur en brûlant.

Nous connaissons un grand nombre de réactions chimiques qui produisent beaucoup plus de chaleur qu'il ne leur en faut; c'est à ces réactions particulières que nous donnons le nom de combustions. Nous pouvons les utiliser pour entretenir d'autres réactions qui, sans elles, seraient impossibles, parce qu'elles absorbent de la chaleur au lieu d'en dégager. Si, par exemple, nous brûlons du charbon dans un fourneau, nous pouvons réaliser dans un ballon placé sur ce fourneau des réactions chimiques qui, envisagées seules quoique ne pouvant se produire seules, détermineraient un abaissement de température. De ces réactions, qui se produisent avec absorption de chaleur, nous pouvons parler à part, en employant le langage analytique des sciences, mais il ne faut pas oublier que, dans ce cas, nous limitons conventionnellement à l'une de ses parties un phénomène qui n'est possible que dans son ensemble. Ce n'est pas la combinaison endothermique ($A \times B$) qui se produit en réalité, mais bien un phénomène d'ensemble, dont cette combinaison endothermique n'est qu'une partie inséparable, savoir :

$$(\text{Charbon} \times \text{oxygène}) + (A \times B).$$

C'est à l'ensemble de ce phénomène que s'applique le principe de Berthelot.

1. On voit aisément tout le parti que l'on peut tirer de cette dernière remarque en appliquant aux réactions chimiques un langage calqué sur celui de la sélection naturelle.

*
* *

J'ai longtemps insisté sur cet exemple pour montrer que le principe de Berthelot n'est qu'un cas particulier du principe de Carnot; il ne faudrait pas croire que la chaleur jouit, parmi les autres formes de l'énergie, d'une prérogative spéciale. Voici, par exemple, un cas emprunté à la science hydraulique, et où les questions de provision et de niveau se présentent comme elles se présentaient tout à l'heure en thermochimie.

J'ai de l'eau dans un vase et cette eau est au repos, quoique sollicitée par la pesanteur, parce que le niveau qu'elle atteint est inférieur au rebord du vase. C'est ce rebord qui s'oppose à l'écoulement; pour que de l'eau du vase puisse libérer l'énergie de chute dont elle est douée, il faut qu'elle commence par franchir le rebord. Si je prends de l'eau avec une cuiller et que je la soulève par-dessus le bord du vase, j'aurai dépensé une certaine quantité d'énergie, mais cette quantité d'énergie se dépensera purement et simplement si je laisse tomber cette eau hors du vase[1]; aucun mouvement d'ensemble ne sera amorcé; le reste de l'eau restera immobile, malgré sa provision considérable d'énergie de chute. La chute de ma cuillerée d'eau aura dépensé l'énergie que je lui ai fournie; ce cas est comparable à celui d'une réaction chimique qui se produit au-dessus d'une certaine température et sans dégagement de chaleur; en lui fournissant une certaine quantité de chaleur à température convenable, je réaliserai une certaine quantité de transformation, mais le phénomène s'arrêtera dès que la chaleur fournie par moi aura été consommée.

Si, au lieu d'employer une cuiller, je me sers d'un siphon qui passe par-dessus le rebord du vase, je puis utiliser, pour amorcer mon siphon, la quantité d'énergie que je dépensais tout à l'heure en soulevant une cuillerée d'eau; la même quantité d'eau soulevée et passant par-dessus le bord du vase retombera à l'extérieur, comme dans le cas précédent, mais, contrairement à ce qui se passait dans ce dernier cas, elle ne tombera qu'en soulevant dans le siphon une nouvelle quantité d'eau, qui tombera à son tour, et ainsi de suite;

1. Il vaut mieux supposer un tube vertical dans lequel j'aspire avec la bouche une certaine quantité d'eau, cette eau aspirée plus haut que le rebord retombe purement et simplement dans le vase sans amorcer aucun phénomène.

le phénomène amorcé continuera tant que les conditions resteront convenables ; si tout est bien agencé, la quantité totale de l'eau du vase pourra sortir naturellement et actionner un moulin. De même la combustion de l'allumette continuait indéfiniment parce que la réaction, déterminée au prix d'une certaine quantité de chaleur, en produisait une nouvelle qui suffisait à assurer la continuation du phénomène.

Il serait facile de trouver, dans les divers cantons de l'énergétique, des exemples analogues où il y a un obstacle à franchir pour réaliser une transformation ; la transformation, commencée artificiellement par un moyen extérieur qui fait franchir l'obstacle à une partie de la provision, ne continuera que si ce premier phénomène partiel est capable de faire franchir l'obstacle à une nouvelle portion du matériel envisagé. Dans le cas du canton thermochimique, l'obstacle à franchir est une certaine température minima qu'il s'agit d'atteindre ; si cette température est atteinte par une partie d'un mélange où une réaction chimique est possible, la réaction amorcée continuera, pourvu que chacune des portions du mélange produise, en réagissant, assez de chaleur pour forcer la portion voisine de réagir à son tour.

*
* *

Certains phénomènes se présentent fatalement à notre esprt à propos des remarques que nous venons de faire ; nous avons parlé de transformations qui, tous les éléments nécessaires étant présents, ne peuvent avoir lieu qu'*au-dessus* d'un certain niveau thermique, au-dessus d'une certaine température ; ces transformations, une fois amorcées, ne continuent que si elles dégagent plus de chaleur qu'elles n'en absorbent ; c'est le principe de Berthelot. Mais il existe d'autres transformations qui, pour l'observateur impartial, sont aussi attirantes, aussi intéressantes que les premières et qui, au lieu d'exiger une température *supérieure* à un certain *minimum*, exigent, au contraire, une température *inférieure* à un certain *maximum*.

Évidemment, pour ces transformations particulières, nos raisonnements vont être tout autres que dans le cas des premières.

Étudions, par exemple, la cristallisation d'un corps fondu. Dans des conditions données, ce corps ne peut exister à l'état cristallin ou

solide qu'au-dessous d'une certaine température; à la pression atmosphérique normale, l'eau pure ne peut être solide au-dessus de zéro degré; c'est même cette particularité qui a servi à définir le zéro du thermomètre centigrade.

Je suppose que, dans un corps fondu, nous déterminions, en un point, un refroidissement local, qui amène la température de ce point à être légèrement inférieure à celle au-dessus de laquelle le corps en question ne peut être solide; admettons, pour le moment, qu'il n'y ait pas de surfusion en ce point, et qu'une cristallisation s'y amorce. Se propagera-t-elle dans la masse fondue? Répétant ici le raisonnement que nous avons fait tout à l'heure pour notre allumette chimique, nous devons dire, quelque étrange que puisse paraître un tel langage : puisqu'il a fallu fournir *du froid* pour obtenir un commencement de cristallisation locale, ce phénomène a consommé du froid en vertu d'un principe dans lequel, quand on l'énonce ainsi, beaucoup de gens refuseront à bon droit, de reconnaître le principe de Carnot. Consommant du froid, le début de cristallisation élève donc la température, et si, par ailleurs, le phénomène de cristallisation ne produit pas de froid (comme tout à l'heure le phosphore, consommant de la chaleur pour s'allumer, restituait de la chaleur en brûlant), la cristallisation commencée ne continuera pas, puisque la température remontera immédiatement au-dessus du maximum toléré.

Or, il arrive qu'un cristal, en se formant dans un liquide, dégage de la chaleur ; c'est ce qu'on appelle la chaleur latente de fusion, parce que c'est la quantité de chaleur qu'il faudrait *fournir* au cristal pour le fondre, à la température considérée. Il est donc évident qu'un refroidissement local, abaissant, seulement en un point et légèrement au-dessous de la température de fusion, le niveau thermique d'une masse fondue, n'amorcera pas une cristallisation générale.

Une conséquence de cette particularité est que la température de fusion sera une température remarquable dans l'histoire d'une masse fondue qui se refroidit. Supposons, en effet, que les conditions extérieures soient telles qu'elles puissent enlever constamment à la masse fondue, dans l'unité de temps, la même quantité de chaleur; le refroidissement se fera d'une manière uniforme jusqu'à la température de fusion; cette température se trouvant sur le

point d'être dépassée, un arrêt se produira dans le refroidissement si l'on suppose qu'il n'y a pas surfusion; si, en effet, une petite quantité de la masse se solidifie, elle produira une certaine quantité de chaleur qui s'opposera au refroidissement; tant que toute la masse ne sera pas solidifiée, la température restera constante, à cause de cet effet contraire résultant du dégagement de chaleur latente. Cette température fixe de changement d'état est très précieuse pour les physiciens.

Somme toute, un corps fondu que l'on refroidit, en un point seulement de sa masse, un peu au-dessous de sa température de fusion, se comportera comme un mélange de corps capables de réagir ensemble à une certaine température en absorbant de la chaleur, et que l'on aurait échauffé en un point seulement, un peu au-dessus de la température de réaction. Le phénomène commencé s'arrêtera immédiatement; la cristallisation ne gagnera pas de proche en proche la masse fondue; la réaction ne se propagera pas de proche en proche à la totalité du mélange; dans les deux cas, le phénomène amorcé ne continuera pas; pour parler rigoureusement, il faut dire qu'il n'y a pas eu de phénomène amorcé.

Si l'on veut que la réaction chimique se produise, il faudra lui juxtaposer une autre réaction chimique exothermique (de la combustion de charbon, par exemple) qui fournisse assez de chaleur pour élever la température au-dessus du niveau exigé, malgré l'absorption de chaleur résultant de la première réaction; si l'on veut que le corps fondu cristallise, il faudra lui fournir assez de *froid*, pour abaisser sa température totale au-dessous de la température de fusion, malgré la chaleur latente dégagée par la cristallisation.

*
* *

Cet exemple du changement d'état causé par le refroidissement présente un grand intérêt, parce qu'il nous conduit à parler du froid d'une manière positive, au lieu d'en parler d'une manière négative comme on le fait généralement. Nous avons pris un étalon de transformation dans le domaine de la chute des corps; dans ce domaine, à cause de la notion d'effort humain, nous n'avons pas pu

hésiter à définir le sens dans lequel nous considérons un travail comme positif. Et, cela posé, les principes d'équivalence nous ont forcés de choisir, dans chacun des autres cantons de l'activité universelle, un sens positif qui correspondît au sens choisi dans le canton mécanique. C'est ainsi que nous parlerons d'une chute de température dans le canton thermique comme d'une chose capable de produire le même effet positif qu'une chute d'eau. Avec ces conventions nous pouvons écrire de la manière suivante le principe de la conservation de l'énergie, quand il n'y a, dans un système donné, que des phénomènes thermiques et des phénomènes mécaniques :

$$Q_{t_1}^{t_2} + T_{h_1}^{h_2} = 0,$$

équation dans laquelle si t_1 est plus petit que t_2 (élévation de température) il faudra que h_1 soit plus grand que h_2 (abaissement d'un poids), et réciproquement[1]. Le même raisonnement peut s'appliquer à tous les autres cantons énergétiques, puisqu'il existe entre ces cantons et le canton mécanique des relations d'équivalence. Du moment qu'on fera de la mécanique générale, et que l'on s'occupera à la fois de toutes les modalités de l'activité universelle, il n'y aura donc aucune liberté dans le choix du sens que l'on appellera positif, pour chaque canton considéré comme faisant partie de l'ensemble de tous les cantons.

Il n'en est plus de même si nous étudions des phénomènes qui se passent en entier dans les limites d'un canton unique. Là nous n'aurons plus aucune raison de considérer l'écoulement d'énergie[2] comme positif dans un sens plutôt que dans l'autre. Nous renoncerons à employer le mot *travail* qui, rappelant de trop près le canton mécanique, nous ferait faire malgré nous de la mécanique universelle ; nous dirons seulement *transformation* et ce mot est assez général, assez vague, pour nous permettre de choisir comme nous le voudrons le sens que nous considérerons comme positif. Si

1. V. La dégradation de l'énergie, *Rev. phil.*, novembre 1909.

2. Si l'on acceptait cette forme très générale de langage, il faudrait remplacer le mot énergie par un autre. Le mot énergie comprend le radical grec qui veut dire *travail*; le mot travail ayant une signification précise dans le langage humain, il vaudrait mieux remplacer le mot énergie par un autre qui voudrait simplement dire « capacité de transformation ».

nous parlons, par exemple, de l'eau liquide, et que nous fassions varier la température dans un sens ou dans l'autre, nous arriverons à deux transformations qui méritent, au même titre, le nom de transformation; l'augmentation de la chaleur changera l'eau en vapeur d'eau; l'augmentation du froid changera l'eau en glace. Suivant que nous fixerons plus particulièrement notre attention sur l'un ou l'autre de ces changements d'état, nous devrons considérer comme variation positive, soit l'élévation, soit l'abaissement de température. En réalité, c'est bien ce que l'on fait en thermométrie à partir du zéro; il y a, au-dessus du zéro, des degrés de chaleur, et au-dessous, des degrés de froid; et, si nous nous appliquons à l'étude des transformations causées par le froid, nous serons naturellement amenés à considérer comme positifs les degrés de froid, les degrés de chaleur étant, au contraire, négatifs.

Donc, tant que nous nous en tiendrons à un canton unique, nous jouirons de la liberté la plus absolue relativement au choix du sens positif des variations de niveau énergétique, mais une fois que nous aurons choisi un sens, dans l'un quelconque des cantons, nous n'aurons plus aucune liberté pour le choix du sens positif, correspondant dans aucun des autres cantons; il sera déterminé dans chaque canton par le fait même que nous l'aurons choisi dans l'un d'eux. En y réfléchissant bien, on voit que le principe de Carnot se réduit à cette affirmation :

Que le choix du sens positif dans un canton énergétique détermine fatalement un sens positif obligatoire dans tous les autres cantons.

Dans son immortel mémoire sur la puissance motrice des machines à feu, l'illustre savant a simplement exprimé ce fait pour les relations qui existent entre le canton thermique et le canton mécanique : Pour qu'une machine à feu produise un travail positif, il faut qu'une chute de température se réalise dans cette machine; en d'autres termes, si l'on a choisi le sens positif dans le canton mécanique comme le fait ordinairement l'homme, le sens positif de l'échelle des températures est par là même déterminé de telle manière que l'on ait :

$$Q_{t_1}^{t_2} + T_{h_1}^{h_2} = 0.$$

En représentant par R, S, G, etc., d'autres formes de l'énergie, et

par m, n, r, etc., les niveaux énergétiques correspondants l'équation générale de la conservation de l'énergie devient :

$$Q_{t_1}^{t_2} + T_{h_1}^{h_2} + R_{m_1}^{m_2} + S_{n_1}^{n_2} + G_{r_1}^{r_2} \ldots = 0,$$

et le principe de Carnot veut dire seulement que le sens dans lequel on mesure t étant choisi arbitrairement, le sens dans lequel on mesure h, m, n, r, etc., est par là même choisi. Si l'on renverse, pour le besoin d'un problème quelconque, le sens dans lequel on mesure les niveaux énergétiques dans un canton, les sens de tous les autres cantons sont renversés en même temps.

*
* *

Il paraîtra sans doute étrange que je travestisse ainsi le principe de Carnot et que j'introduise dans son énoncé une part d'arbitraire qui ne s'y trouve pas ordinairement. Tel qu'on l'énonce le plus souvent, le deuxième principe de la Thermodynamique implique au contraire, la nécessité d'une définition qui ne laisse place à aucune fantaisie : « Une machine à feu ne peut fonctionner que grâce à une chute de température. » Mais on remarquera aisément que cet énoncé sous-entend la notion humaine de travail positif, notion basée sur la sensation humaine d'effort. Il est difficile à un homme d'oublier qu'il est un homme, de raisonner comme s'il n'était pas dans la nature, et surtout de ne pas attribuer une importance particulière aux phénomènes qu'il dirige et dont il tire parti. Carnot, étudiant le rendement des machines à feu inventées par l'homme pour son usage personnel, ne pouvait songer à laisser de côté le point de vue humain, le seul qui eût de l'intérêt pour lui ; et c'est de cette position particulière du problème qu'est sorti l'énoncé actuel du principe généralisé à toutes les formes de l'énergie : « Une transformation qui commence, commence par une chute de potentiel. »

Dans cette formule, le mot commencement a une valeur absolue qui n'est pas philosophiquement admissible. Il n'y a pas de phénomène qui commence ; un phénomène est une partie conventionnellement découpée à notre usage, dans une série ininterrompue de transformations, série que nous n'avons jamais vu commencer et que nous ne verrons pas finir. Quand nous parlons de phéno-

mène qui commence, nous songeons aux cas, très nombreux d'ailleurs, où l'homme peut parler de *provisions* d'énergie qui attendent son bon plaisir pour s'utiliser, à son choix, dans la réalisation de tel ou tel travail. Pour qu'un travail positif soit produit par une provision d'énergie, il faut d'abord une certaine dépense qui vainc une résistance première. Mais cette nécessité d'une certaine dépense pour l'utilisation d'une provision est la définition même de la provision. Sans une certaine résistance à vaincre, il n'y aurait pas de provision; l'eau ne conserverait pas son énergie de chute dans un vase, si le rebord du vase n'était pas plus élevé que le niveau de l'eau, et il faudra que l'homme dépense une certaine énergie qui amorcera le siphon par où l'eau se précipitera; cette dépense d'énergie se traduira, dans un canton quelconque, par une chute de potentiel. Tout cela n'est qu'une définition retournée.

L'homme s'imagine généralement qu'il introduit dans le monde, par le jeu de sa volonté, des commencements absolus; il se l'imagine parce qu'il oublie qu'il est lui-même un système matériel faisant partie intégrante du monde qui l'entoure, et que les transformations qu'il amorce sont reliées, par son intermédiaire même, à des phénomènes antérieurs. Que la place occupée par les êtres vivants dans la nature soit très particulière, il serait absurde de le nier; c'est même cela qui justifie l'existence d'une science spéciale appelé Biologie, mais il n'en est pas moins certain que l'enchaînement des phénomènes se poursuit indéfiniment à travers les mécanismes vivants comme à travers les mécanismes bruts, sans qu'un commencement absolu se manifeste jamais. Lors donc qu'on énonce le principe de Carnot en disant qu'une chute de potentiel dans un canton énergétique *précède* toujours une élévation de potentiel dans un autre canton, cela ne veut rien dire si l'on se place à un point de vue vraiment général.

Le déterminisme universel exige que tout ce qui se passe dans le monde, au temps $(t + dt)$, soit le résultat de ce qu'était l'état du monde, au temps t. Si l'on découpe le temps en une infinité de petits intervalles successifs de durée dt, tous les phénomènes qui se passent dans l'un de ces intervalles sont la conséquence, le résultat de ce qui s'était passé dans l'intervalle immédiatement précédent, mais sont en même temps la cause, la préparation de ce qui se passera dans l'intervalle immédiatement suivant; il n'y a pas

d'effet qui ne soit une cause, pas de cause qui ne soit un effet.

J'ai déjà insisté plusieurs fois sur la nécessité philosophique de ne pas séparer les transformations dites naturelles, des transformations que l'on dénomme artificielles parce qu'un homme y intervient. Si l'on accepte cette manière de voir, on n'éprouvera aucune difficulté à accorder ce que j'ai demandé tout à l'heure, savoir que l'indétermination préside au choix du sens positif de la variation d'énergie dans un canton énergétique quelconque. Mais, dès que, pour le besoin d'une cause particulière, pour faciliter le langage dans la narration d'un phénomène conventionnellement délimité, on aura adopté un sens positif pour le niveau énergétique dans un canton quelconque, le sens des niveaux énergétiques dans tous les cantons possibles sera par là même rigoureusement déterminé.

*
* *

Je reviens au phénomène qui a été le prétexte de cette longue digression, le phénomène de la surfusion. Je mets un liquide en état de surfusion en lui fournissant une certaine quantité de froid. Sa masse tout entière se trouve ainsi à une température inférieure[1] de quelques degrés à la température de fusion des cristaux de la substance considérée. Et j'ai là une *provision de froid* que je pourrai utiliser quand je voudrai pour réaliser une certaine transformation; pour des raisons que j'ignore, il se trouve, dans ce liquide de surfusion, un obstacle qui s'oppose à sa cristallisation tant qu'on n'y introduit pas un cristal convenable. C'est donc bien la définition normale de la provision en général; il y a une résistance à vaincre qui s'oppose à la consommation de la quantité de froid accumulée. N'objectez pas que cette consommation d'énergie est une « consommation de déficit »; j'ai le droit, pour l'étude particulière de ce phénomène, de choisir, comme il me plaît, le sens positif dans le canton de l'énergie thermique, et je choisis le sens opposé à celui que l'on prend d'ordinaire.

Je laisse tomber un cristal dans le liquide surfondu; cela suffit à surmonter l'obstacle qui s'opposait à la cristallisation, et cette cristallisation commence. La cristallisation est un phénomène qui a

1. Il serait plus logique de compter ici positivement les degrés de froid, mais j'emploie le langage ordinaire pour ne pas dérouter le lecteur.

besoin d'un froid d'une certaine qualité; il lui faut un froid d'une intensité supérieure ou égale à l'intensité que l'on appelle température de fusion du corps considéré; ce cas est donc, je le répète, comparable à celui d'une réaction chimique qui, n'étant possible qu'au-dessus d'une certaine température, a besoin, pour se réaliser, d'une chaleur de certaine qualité; la réaction chimique consomme, pour se produire, une certaine quantité de cette chaleur d'intensité donnée; mais, quand il s'agit de réaction chimique, il peut se présenter deux cas : ou bien la réaction, amorcée par la température donnée, consomme de la chaleur, et alors elle s'arrête bientôt; ou bien, au contraire, elle en dégage, et alors elle se propage de proche en proche, comme nous l'avons vu précédemment.

Quand il s'agit de la cristallisation d'un liquide surfondu, un seul des cas est possible, du moins, à ma connaissance. Non seulement l'amorçage de la cristallisation consomme du froid de qualité donnée, mais la cristallisation elle-même dégage de la chaleur (chaleur latente de fusion), c'est-à-dire qu'elle consomme du froid à son tour. Nous avons supposé que la température du liquide surfondu était notablement inférieure à la température normale de fusion; grâce à cette particularité, la cristallisation se propagera de proche en proche, jusqu'à ce que toute la provision de froid soit dépensée, ce qui arrivera quand la masse totale sera remontée à la température de fusion; on aura ainsi obtenu un mélange de parties liquides et de parties solides, à moins que la provision de froid n'ait été suffisante pour tout cristalliser. A partir de ce moment, il n'y aura plus de provision possible; chaque variation de température augmentera ou diminuera la quantité de cristaux existant dans le mélange, mais, le phénomène étant amorcé, il ne se fera plus de provision de froid; tant que le mélange existera, mi-solide, mi-liquide, la température sera constante.

Ainsi, voilà bien une transformation qui s'est produite par une consommation de froid; la *machine* a fonctionné entre une température initiale plus basse et une température terminale plus haute. En dehors de l'intérêt que cette particularité ajoute au phénomène étudié, cette histoire de la surfusion nous apprend à oser, dans le langage énergétique, les généralisations les plus aventureuses; il suffira d'avoir défini avec précision une *forme* d'énergie capable de produire une manifestation constatable, pour pouvoir affirmer sans

danger que cette manifestation, lorsqu'elle se produit, *consomme*, en faisant baisser son niveau qualitatif, une certaine quantité de l'énergie particulière ainsi définie. Ce que nous avons dit pour la consommation d'énergie thermique par les réactions chimiques qui s'amorcent au-dessus d'une certaine température (principe de Berthelot), ou pour la consommation d'énergie frigorifique par les cristallisations (histoire de la surfusion), nous pourrons le répéter pour une forme d'énergie quelconque, pourvu qu'elle soit définie avec précision. Et justement, la surfusion va nous offrir un exemple très commode, qui nous préparera à l'étude plus complexe des réactions biologiques.

*
* *

Dans un liquide surfondu, à une température inférieure à la température de fusion du corps étudié, un cristal préexistant de ce même corps a pour résultat de déterminer une cristallisation progressive, qui ne s'arrête que quand la masse totale est remontée à la température de fusion. Ce fait doit paraître absolument étrange à ceux qui, peu familiarisés avec la théorie cinétique, considèrent le cristal comme le modèle le plus parfait du corps inerte, du corps au repos. Il faut se dire, au contraire, pour un cristal comme pour un corps vivant en train de vivre, que chacun de ces corps remarquables doit, à chaque instant, sa forme particulière à une activité incessante que l'on appelle activité vitale morphogène pour un animal, et que l'on pourrait appeler de même activité cristalligène, pour un corps cristallisé. En d'autres termes, pour employer un langage dont j'aime à me servir en biologie, le cristal n'existe pas par lui-même, mais résulte d'un équilibre établi entre *ce qui se passe* à son intérieur et ce qui se passe dans l'ambiance. Ceux qui en auraient douté seraient détrompés immédiatement en apprenant l'histoire d'un liquide en surfusion; si l'on plonge dans ce liquide un cristal du corps surfondu, on voit se propager immédiatement, de proche en proche, dans le liquide, une activité cristalligène qui *part* du cristal préexistant. De cette activité cristalligène, nous ne savons rien, sinon qu'elle existe, mais nous allons pouvoir en parler dans le langage énergétique, grâce aux considérations de tout à l'heure.

Autant qu'on peut le supposer d'après les expériences faites jusqu'ici, et dans lesquelles les masses liquides surfondues n'étaient jamais que fort limitées, la cristallisation amorcée par l'immersion d'un cristal, se propage de proche en proche, et ne s'arrête jamais tant que la température reste convenable, c'est-à-dire, tant que la température ne remonte pas au-dessus d'un certain niveau.

A un certain point de vue, ce cas est donc comparable à celui d'une combustion, d'une réaction chimique exothermique, qui, amorcée par une élévation de température convenable, se continue indéfiniment tant qu'elle rencontre des aliments. Quand une réaction chimique ainsi amorcée se continue, on peut en conclure qu'elle dégage de la chaleur, puisque, tout étant présent dans le mélange avant l'amorçage, c'est seulement un certain niveau de température qui est nécessaire à l'accomplissement du phénomène.

De même, dans le liquide en surfusion, tout est réuni, sauf *un certain niveau d'activité cristalligène* que l'on réalise en un point du iquide quand on y introduit un cristal. L'amorçage de la cristallisation dépense de l'activité cristalligène, nos raisonnements de tout à l'heure nous l'indiquent; mais la cristallisation qui se produit, dégage plus qu'elle ne dépense de cette activité cristalligène, sans quoi le phénomène s'arrêterait.

Ce langage peut sembler bizarre; il trouvera sa raison d'être dans l'usage que nous en ferons pour raconter les phénomènes biologiques. Je reprends, pour ne laisser aucune obscurité, la comparaison entre la narration du phénomène au point de vue frigorifique et au point de vue cristallin.

1° Au point de vue température :

Dans un liquide fondu, en présence d'un cristal du corps étudié, il ne suffit pas de fournir en un point le froid suffisant à la solidification pour que la cristallisation amorcée se propage; donc, la cristallisation, qui, pour commencer a besoin d'une certaine qualité de froid, consomme du froid.

2° Au point de vue cristallin :

Dans un liquide fondu, au-dessous de la température de fusion, il suffit de fournir, en un point, l'activité cristalligène d'un cristal du même corps, pour que la cristallisation amorcée continue; donc la cristallisation qui, pour commencer, a besoin d'une certaine activité cristalligène, *produit*, *dégage* de l'activité cristalligène.

* *

Pour un corps A susceptible de surfusion, il y a donc, au-dessous de la température de fusion, deux états *possibles* : l'état liquide et l'état cristallin. Dans le liquide surfondu à une température suffisamment basse, il se trouve tout ce qui est nécessaire pour qu'une cristallisation soit déterminée par un cristal; en d'autres termes, pour employer un langage qui nous mette sur le chemin de la biologie, il existe dans le liquide surfondu tout ce qu'il faut pour nourrir un cristal; le cristal qu'on y plonge, s'y multiplie, y fait des petits. On a l'habitude de considérer comme exceptionnel, comme anormal et monstrueux l'état du liquide en surfusion; on se dit que, à la température considérée, ce corps *devrait* être solide, mais cela n'est pas plus raisonnable que si l'on disait : une allumette devait être toujours brûlée, puisqu'elle est combustible [1]. Pour l'allumette, il manque à la combustion un amorçage par une température suffisante; pour le liquide, il manque à la cristallisation un amorçage par un cristal convenable, et, si le liquide est de la glycérine, cet amorçage peut être attendu fort longtemps!

Le fait que le liquide surfondu, lorsqu'il est à une température notamment inférieure à la température de fusion, se cristallise brusquement sur une grande étendue, a conduit à dire que, à la température considérée, ce liquide est dans un état d'équilibre instable, que sa forme stable est la forme cristalline. C'est là une manière de parler qui doit nous arrêter quelques instants.

D'abord, dans le phénomène de la cristallisation brusque d'un liquide surfondu ou sursaturé, il y a deux phénomènes distincts qu'il ne faut pas confondre : 1° l'apparition spontanée d'un cristal; 2° la cristallisation de proche en proche sous l'influence d'un cristal donné.

S'il y a apparition spontanée d'un cristal, il est même inutile de parler de cristallisation de proche en proche; nous n'avons aucune raison de penser, si un cristal a apparu spontanément en un point de la masse refroidie, qu'il ne s'en est pas formé de semblables aux

1. De même en biologie, il faudrait dire qu'un bouillon doit toujours être fermenté, puisqu'il est fermentescible; mais Pasteur nous a appris à conserver du bouillon des années à l'abri de la fermentation.

autres points de la même masse. Si *n'importe quel* ébranlement d'une masse en surfusion était capable de déterminer sa brusque cristallisation, on serait en droit de dire véritablement que cette masse est en état d'équilibre instable; mais il est bien évident que, si cela était rigoureusement exact, nous ne verrions jamais de liquide en surfusion, car nous ne connaissons aucun endroit où il y ait repos absolu à tous les points de vue. Nous ne devons pas parler d'instabilité au sens propre du mot, mais bien de stabilité relative, et cela nous fait mettre le pied dans un terrain rempli d'embûches. Seulement dans le cas où un refroidissement suffisant détermine fatalement la cristallisation spontanée du liquide surfondu, on peut dire que ce liquide surfondu s'est trouvé en état d'équilibre instable à cette température limite; alors, pour tout niveau thermique situé entre cette température limite et la température de fusion, la forme solide l'emporte sur la forme liquide, en ce sens que, sous certaines influences, la forme liquide se solidifie, tandis que, *jamais*, dans ces limites de température, la forme solide ne se liquéfie. En revanche, dès que la température de fusion est atteinte, la liquéfaction du solide commence fatalement; la forme solide est franchement instable; autant dire qu'elle est impossible.

Le cas véritablement intéressant pour nous est celui où, au-dessous de la température de fusion, il ne se produit pas de cristallisation spontanée; alors il faut un cristal pour amorcer le phénomène, qui se continue de proche en proche, ainsi que nous le disions tout à l'heure, tant que le dégagement de chaleur latente n'a pas fait remonter le niveau thermique jusqu'à la température de fusion. C'est dans ce cas que nous pouvons rigoureusement parler de l'activité cristalligène, et dire que la cristallisation amorcée par cette activité en dégage plus qu'elle n'en absorbe, sans quoi le phénomène s'arrêterait, sans même que fût atteinte la température de fusion.

Entre la glycérine, pour laquelle la cristallisation est extrêmement difficile en l'absence d'un cristal initial, et mille autres corps chez lesquels, au contraire, la surfusion est presque absolument impossible, nous connaissons un grand nombre d'intermédiaires, grâce auxquels il nous est permis d'employer le même langage pour les cas extrêmes.

*
* *

Le cas de la glycérine nous conduit naturellement à celui des substances vivantes; pour celles-ci nous sommes encore dans la situation où nous nous trouvions, il y a quelques années, vis-à-vis de la glycérine; c'est-à-dire que nous ne savons pas réaliser spontanément un premier élément morphologique doué d'activité morphogène. En revanche, le monde nous fournit des millions et des millions de ces éléments morphologiques; ce sont les espèces vivantes.

Entre le cristal de glycérine et la substance vivante, il y a une ressemblance indéniable, puisque le cristal se multiplie dans de la glycérine en surfusion, comme la bactérie se multiplie dans un bouillon nutritif; mais, à côté de cette ressemblance unique, il y a des différences bien plus nombreuses et bien plus notables.

D'abord, la glycérine *seule* peut nourrir le cristal de glycérine, et elle ne peut nourrir aucun autre cristal; en d'autres termes, tout est préparé dans la glycérine surfondue, en vue d'un seul phénomène morphologique qui, de son côté, ne peut se passer ailleurs; tandis que, dans un bouillon, on peut cultiver de nombreuses espèces de bactéries; une même espèce de bactérie peut se cultiver dans plusieurs bouillons.

Une autre différence, plus importante celle-là (et qui d'ailleurs comprend fatalement la précédente), c'est que l'activité vitale d'une bactérie n'est pas uniquement morphogène; le côté morphogène de cette activité est, dans des conditions données, inséparable des autres activités dont l'ensemble constitue le phénomène total de la vie, et, par conséquent, quand on parle de la morphogénie, on sous-entend naturellement toutes les manifestations biologiques dont la *forme* est seulement la plus frappante pour nos yeux. Dans un bouillon de culture tout est préparé d'avance en vue du phénomène vital qu'amorcera l'introduction d'une bactérie, et l'oubli d'un seul des éléments indispensables empêche la multiplication de s'opérer; mais l'activité bactérienne est plus compliquée que l'activité cristalligène du cristal de glycérine; elle construit, non seulement des formes, mais encore des substances définies qui prennent ces formes; elle impose, de proche en proche, au milieu

de culture, non seulement sa forme d'ensemble, ce qu'on peut comparer à sa forme cristalline, mais encore sa constitution colloïde et chimique, c'est-à-dire, dans un langage imagé, sa forme de détail, sa forme aux échelles les plus inférieures. C'est là la vraie différence entre le phénomène vital caractérisé par l'assimilation chimique, et les phénomènes analogues qui, comme la cristallisation et les résonances en général, ne réalisent qu'une assimilation physique.

Mais, malgré son apparente complexité, le phénomène vital est parfaitement unique, quoique nous puissions en étudier séparément certaines particularités distinctes, la forme extérieure par exemple, et la composition chimique. Nous avons donc le droit d'appliquer à la narration de la vie d'une espèce le langage énergétique que nous appliquions tout à l'heure à l'activité cristalligène.

Dans un milieu où il y a tout ce qu'il faut (conditions physiques et conditions chimiques), l'activité vitale d'une bactérie amorce un phénomène *qui continue*. Ce phénomène, qui avait besoin, pour s'amorcer, d'une certaine quantité d'activité vitale, dégage donc plus d'activité vitale qu'il n'en consomme. Et, de fait, au bout d'un certain temps, nous trouverons, dans notre milieu de culture, des milliers de bactéries semblables à la première et capables d'amorcer, de la même manière, des activités vitales identiques, si on les ensemence dans des milieux nouveaux.

Donc, de même qu'une petite quantité de chaleur d'une certaine qualité, amorçant la combustion d'une allumette peut, de proche en proche, répandre dans le monde des torrents de chaleur, de même, une bactérie, amorçant la vie d'un bouillon produira, de proche en proche des quantités prodigieuses de bactéries. En vertu du principe de la conservation de l'énergie, nous sommes bien assurés que ces deux phénomènes *qui continuent*, ne produisent pas, d'une manière absolue, de nouvelles quantités d'énergie, mais nous constatons que leur *forme d'énergie* est victorieuse dans les conditions où nous nous sommes placés, et consomme, en les transformant, des provisions préalablement accumulées.

Ainsi, dans un milieu où il existe une provision donnée d'énergie, nous assistons à une *lutte* entre les diverses formes d'énergie que nous connaissons, et nous avons vu précédemment combien nombreuses sont ces formes d'énergie, au sens où nous avons décidé

de prendre le mot forme. Les seules formes d'énergie qui aient des chances de s'imposer sont celles qui peuvent amorcer « des phénomènes qui continuent »; c'est-à-dire, comme nous l'avons vu plus haut, des phénomènes qui produisent, plus qu'ils n'en consomment, de l'énergie particulière dont ils ont besoin pour se manifester.

A ce point de vue énergétique, surtout si nous nous exprimons comme je viens de le faire au cours de cet article, la notion de « lutte universelle », que j'ai longuement développée naguère [1], ne pourra manquer de se présenter à notre esprit; tout *phénomène qui continue* résultera simplement de ce fait qu'une forme donnée d'énergie aura réussi à s'imposer, pendant un certain temps, dans un milieu contenant une certaine provision d'énergie; que cette forme d'énergie soit une combustion, une activité cristalligène, une activité vitale spécifique ou tout autre chose, nous avons appris à en parler de la même manière; nous avons trouvé une formule générale exprimant précisément que le phénomène continue.

Mais la notion de lutte entraîne fatalement l'idée d'adversaires évincés à côté d'adversaires triomphants; et nous devons nous préoccuper d'autant plus de cette idée que, si l'on y regarde de près, ce que nous appelons *un corps*, vivant ou brut, c'est toujours « un phénomène qui continue » assez longtemps pour que nous ayons le temps de l'étudier et de lui donner un nom. Dans un milieu où plusieurs phénomènes seraient possibles, quelques-uns seulement se manifestent, soit parce que ceux-là seuls ont été amorcés, soit parce que d'autres, qui auraient pu être amorcés comme les premiers, ont été éliminés par eux. Ainsi, pour nous rendre compte de ce qui se passera dans un milieu contenant des provisions telles que plusieurs phénomènes y soient possibles, nous aurons à nous demander d'abord quels sont les phénomènes que le hasard y aura amorcés, et ensuite quels sont, parmi les phénomènes amorcés, ceux qui l'auront emporté sur les autres.

La notion de sélection naturelle prend donc une importance qui dépasse de beaucoup les limites de la Biologie; je me suis servi souvent de cette notion, à propos des phénomènes vitaux, d'une manière qu'il est facile d'adapter aux phénomènes non vitaux,

1. *La lutte universelle*, Paris, 1906.

pourvu qu'il s'agisse de « phénomènes qui continuent ». Par exemple, la première partie du principe thermochimique de Berthelot, à laquelle nous sommes arrivés tout à l'heure par le raisonnement, consiste en ceci : « Toute réaction chimique entre des éléments qui ne peuvent s'attaquer qu'au-dessus d'une certaine température ne pourra avoir lieu que si elle dégage de la chaleur ou si on lui en fournit plus qu'elle n'en consomme. » Le raisonnement par sélection naturelle nous conduira aisément à la deuxième partie de ce principe : « Si, entre un certain nombre d'éléments, plusieurs réactions sont possibles qui répondent à la définition de tout à l'heure, celle qui aura lieu sera celle qui, toutes choses égales, d'ailleurs, dégagera le plus de chaleur ».

Ce que nous venons de dire permet d'appliquer des raisonnements analogues à toute la physique et à toute la chimie; je n'ai fait ces remarques qu'à cause de l'intérêt qu'elles présentent en Biologie; c'est dans le domaine biologique que la notion de sélection est née ; c'est à lui qu'a été empruntée l'image de la *lutte*; c'est aussi dans ce domaine que nous trouverons le plus d'applications de notre nouvelle manière de parler; je ne montrerai pas ici toutes ces applications; il faudrait raconter à nouveau toute la Biologie, depuis l'assimilation pure et simple, jusqu'à l'assimilation adaptative qui crée les types nouveaux de phénomènes, jusqu'à la vieillesse qui nous enseigne l'existence d'une *limite* des phénomènes vitaux; ces phénomènes, qui continuent, ne continuent pas indéfiniment...

Mais il est un point sur lequel je désire insister en terminant, parce qu'il s'agit d'une question de définition dont l'importance ne peut manquer d'être considérable. Nous ne connaissons pas de milieu naturel ou artificiel dans lequel une seule espèce vivante puisse se développer à l'exclusion de toutes les autres; même dans l'admirable liquide Raulin, où l'*Aspergillus niger* l'emporte de haute lutte sur toutes les autres espèces vivantes, d'autres espèces *peuvent* se développer en l'absence de cette victorieuse moisissure; il ne faut pas parler d'inaptitude totale, mais, ordinairement, d'aptitudes relatives. Déjà, quand nous avons comparé l'état cristallin à l'état liquide entre les limites de température où la surfusion est possible pour le corps considéré, nous avons dû renoncer à dire que l'état liquide est *instable*. Nous avons seulement remarqué que,

dans certaines conditions, l'état cristallin l'*emporte* toujours sur l'état liquide; entre ces limites de température, le cristal formé ne fond jamais. Le langage de la stabilité est si courant et frappe tellement les esprits, qu'on doit essayer de l'employer pour donner plus de valeur au langage de la lutte; si un phénomène l'emporte sur un autre, par sélection naturelle, dans des conditions données, on peut convenir de dire que ce phénomène est *plus stable* que son concurrent; cela fait image et a l'air d'une explication. Mais il faut bien remarquer qu'il s'agit ici, non d'un système de corps observé à un moment donné, mais bien d'un *phénomène qui continue*; le fait même que le phénomène continue pendant la durée de l'observation, prouve qu'il a duré tout ce temps-là, qu'il était donc *stable* pendant ce temps. M. de La Palisse n'aurait rien trouvé à redire à un tel raisonnement. Et si, de plusieurs phénomènes possibles, luttant ensemble dans des conditions données, un seul l'emporte sur tous les autres, il sera naturel de dire que celui qui l'a emporté était, dans les conditions considérées, plus stable, plus solide que ses concurrents. Le cas devient encore plus intéressant s'il s'agit de comparer des phénomènes issus l'un de l'autre par voie d'adaptation. Toute l'évolution tient dans cette comparaison; j'en ai déjà fait pressentir l'importance ailleurs. Qu'il me suffise, dans cet article déjà trop long, d'avoir donné une idée de ce qu'on peut appeler stabilité quand il s'agit, non d'un système de corps envisagé à un moment précis de son histoire, mais bien de toute une histoire durant un temps assez long, de l'histoire des phénomènes qui commencent et des phénomènes qui continuent.

FÉLIX LE DANTEC.

LA
LOGIQUE DE LA CONTRADICTION

(*Fin* [1]).

§ 7.

Après la contradiction dans les idées, il faut envisager la contradiction dans l'activité affective et pratique. Nous l'avons entrevue déjà, et elle se mêle à l'autre, puisque les sentiments et les actes sont généralement représentés, au moins partiellement, en nous par les idées.

Pas plus que pour les idées, nous ne pourrons jamais être sûr qu'un sentiment en contredit réellement un autre. Sans doute nous pouvons employer ici la même formule que précédemment et elle n'aura pas plus de valeur. On dira, par exemple, il n'est pas possible logiquement de haïr et d'aimer une même personne ou une même chose en même temps et sous le même rapport. Mais c'est là une affirmation vaine qui ne nous permet de rien prévoir pour l'avenir, de rien certifier et de rien nier dans le passé ni dans le présent. Une personne peut en aimer une autre et se réjouir d'un malheur qui arrive à celle-ci. La Rochefoucauld l'avait noté déjà, et cela est assez ordinaire. On peut se plaire en compagnie de gens qu'on estime peu et qu'on n'aime pas. Un homme orgueilleux peut être sensible ou indifférent à une distinction qui lui arrive. L'homme bon se montre cruel sans cesser d'être bon, et un homme sincère ment sans cesser d'être sincère.

Et sans doute encore on ne trouvera là aucun illogisme. La contradiction apparente s'explique par la diversité des occasions, la complexité des penchants, et, au besoin, par le détraquement momentané de l'organisme mental. Mais c'est que, précisément, nous ne pouvons jamais affirmer, avant l'expérience, que deux sentiments sont réellement contradictoires. Nous les estimons contradictoires tant qu'ils ne se produisent pas ensemble, et dans le cas

1. Voir le numéro précédent de la *Revue*.

contraire nous découvrons qu'ils cessent de l'être. C'est dire que le principe de contradiction ne nous sert à rien, ou que du moins, il ne saurait nous donner aucune certitude logique. Ce n'est que par une hypothèse toujours hasardeuse que nous déclarons à l'avance contradictoires tel caractère d'homme et telle impression ou tel sentiment.

Il est un cas où nous pouvons accuser la contradiction, c'est quand nous la créons, en quelque sorte par nos propres hypothèses. Bien que les mathématiques et la littérature ne se ressemblent guère, nous pouvons trouver ici une véritable analogie entre elles. Il peut y avoir contradiction quand nous limitons à l'avance le nombre des rapports possibles et des facteurs qui interviendront dans la constitution de la trame du réel. C'est ce que font les mathématiques. C'est ce que réalise aussi, par des procédés différents et en produisant de tout autres œuvres, la littérature. Et nous pouvons accuser un auteur de contradiction lorsqu'il nous présente un personnage comme un esprit supérieur et que nous le voyons agir comme un imbécile. Ce n'est pas que la chose ne soit possible. Il arrive à un grand esprit de se montrer niais, même dans le domaine où il est maître. Mais l'auteur s'est, en quelque sorte, enlevé par hypothèse, à moins qu'il ne nous ait prévenus, le droit de se servir de cette possibilité. Nous pouvons estimer qu'il y a contradiction entre son hypothèse et ce qu'il nous montre, entre ses phénomènes et ses conclusions. Mais nous ne saurions rien en déduire sur la possibilité réelle des faits. Et en effet nous sommes souvent choqués dans un roman par des événements, des sentiments, des actes qui nous paraissent contradictoires et que la réalité pourrait fort bien nous montrer, dont elle nous donne les équivalents.

Dans l'activité pratique, il semble que la règle de la contradiction se pose avec plus de fermeté. On ne peut se jeter à l'eau et rester sur le rivage. Et il y a, en effet, ici comme partout, certaines impossibilités pratiques et au moins apparentes. Je ne pense pas que nous y trouvions, plus qu'ailleurs d'impossibilités logiques. Je ne veux pas examiner s'il serait contradictoire de supposer logiquement possible (je ne dis pas réalisé, ni forcément réalisable) un dédoublement de la personnalité qui permettrait des actes dont la simultanéité nous semble actuellement impossible. Ce qu'il y a de sûr, c'est que nos actions, non seulement contredisent souvent nos

intentions, mais se contredisent très souvent elles-mêmes. Qu'en voulant servir quelqu'un nous lui nuisions, cela est fréquent et comme ordinaire. Les sentiments les plus admirés, l'amour maternel par exemple, en donnent constamment des exemples. Mais il faut dire aussi que parfois, en nuisant à quelqu'un, nous le servons ; on peut aussi, en faisant mourir un homme, éprouver quelque pitié pour lui, et chercher quelque moyen de lui être agréable. Dans un autre genre d'idées on pourrait dire que nous marchons à la fois vers l'est et vers l'ouest lorsque nous dirigeons nos pas vers l'occident et que nous sommes emportés vers l'est par le mouvement de la terre. Ici c'est en dehors de nous que se trouve la force qui dénature notre action et la fait se contredire en quelque façon. Elle est en nous dans les cas précédemment indiqués. Elle est souvent à la fois en dedans et au dehors de nous quand c'est l'influence du milieu qui, avec plus ou moins de conscience et de consentement, de complicité de notre part, transforme le sens de nos actes, les complique et les tourne contre eux-mêmes. — Rien, en somme, dans notre activité pratique n'est inconciliable et absolument incompatible. Et sans doute, ici comme partout, on peut montrer qu'il n'y a pas de contradiction logique qui soit réalisée, et ici comme partout, il faut répondre que c'est qu'on ne peut jamais préciser, dans la réalité, ce qui pourrait être une contradiction logique.

§ 8.

Il faut retenir que la contradiction intellectuelle est tout à fait analogue aux contradictions affectives ou actives. Les idées s'opposent entre elles ou s'accordent exactement comme les sentiments et les actes. Comme eux, elles s'unissent plus ou moins aisément pour un nombre plus ou moins grand de fins communes plus ou moins importantes, auxquelles elles collaborent plus ou moins directement.

Certes, elles peuvent appartenir à des systèmes séparés qui ne sont guère en rapport les uns avec les autres, ou dont les rapports ne nous sont pas appréciables. Alors on ne peut pas dire qu'elles sont en contradiction. Une circonférence anguleuse, cela peut passer pour contradictoire, une circonférence prudente cela n'est pas proprement contradictoire, cela est absurde et sans signification. Pour

que deux idées se contredisent, même partiellement, il faut qu'elles soient en relations plus étroites, il faut vraiment qu'elles soient plus unies. Les propositions contradictoires, en effet, ne se contredisent que parce qu'elles tendent à entrer dans les mêmes systèmes psychiques, à diriger les mêmes éléments et que les circonstances les empêchent d'y parvenir toutes deux à la fois.

La preuve en est que des idées qui ont été simplement isolées, séparées l'une de l'autre, qui ne se sont jamais associées directement et ne sont pas entrées en conflit, dont l'association serait une absurdité et un non-sens vont pouvoir devenir contradictoires le jour où les circonstances tendront à les faire entrer dans un même système où il n'y aura place que pour une d'elles. Il est possible que la « circonférence prudente », d'absurde devienne contradictoire (ou vraie, relativement), si nous envisageons je ne sais quelles relations symboliques de figures géométriques avec des qualités de l'esprit ou bien si nous nous plaisons à animer ces figures, à leur attribuer une vie et des sentiments et encore probablement dans d'autres cas qu'il est assez inutile de rechercher.

Quoi qu'il en soit, la contradiction reste relative. Pour revenir à notre définition de la contradiction, il semble bien qu'une association n'est jamais impossible entre deux idées, que deux idées peuvent toujours s'associer en certains cas pour une fin commune.

Il y a souvent, et probablement il peut y avoir toujours un moyen d'accorder des états intellectuels, si vive que soit leur opposition, c'est de les faire entrer dans des systèmes distincts, mais plus ou moins directement associés à d'autres. Les propositions qui paraissaient contradictoires ne se combattent plus, et même elles seront plus ou moins indirectement en état de collaboration efficace. C'est ce qui arrive dans tous les cas où, par exemple, on nie et l'on affirme une même chose à la fois mais non sous le même rapport. Or on peut toujours, sans doute, et dans la contradiction la plus évidente, s'arranger pour soutenir que l'affirmation et la négation ne sont pas portées « sous le même rapport ». En sorte que les propositions ne seraient déclarées vraiment contradictoires que parce qu'on ne les a pas assez développées. Et la méthode de conciliation de M. Fouillée est, à certains égards, et par certains côtés, une remarquable illustration de ce procédé.

Mais il semble même que l'on peut utiliser les contradictions qui

nous paraissent tout à fait insolubles, et cela certainement atténue leur caractère contradictoire et ne lui laisse pas, en tout cas, une portée absolue.

La contradiction au moins apparente — mais toute contradiction peut être dite simplement apparente pour ceux qui n'en veulent pas tenir compte — est acceptée au moins par une partie des philosophes et des croyants qui admettent à la fois la prescience de Dieu et la liberté de l'homme, entendue comme opposée au déterminisme. Cependant ils ont, avec ces idées si difficiles à concilier, accepté et construit un édifice de pensées, ils ont bien fait concourir à une même œuvre intellectuelle (à une œuvre morale aussi et à une œuvre qui s'adresse aux sentiments de l'homme) des notions qui paraissent inconciliables et contradictoires.

Mais il n'y a pas bien longtemps, un savant, à propos des difficultés qu'on signalait dans les sciences physiques, et de conceptions contradictoires qu'on y dénonçait, s'exprimait à peu près comme Bossuet. Il me paraît intéressant de rappeler ici ses paroles, et de montrer la philosophie catholique de Bossuet et la science moderne s'accordant sur une question de méthode.

Friedel écrivait, il y a quelques années, une préface pour un livre de Stallo [1] où se trouvaient vivement attaquées quelques-unes des théories de la science moderne. Il défendait ces conceptions contre l'auteur du livre, mais sans réfuter complètement les objections de celui-ci, et sans croire même qu'il fût nécessaire de les réfuter.

« Les objections élevées contre la théorie d'Avogadro, disait-il, et en général contre la théorie atomique, ne nous paraissent donc pas atteindre celle-ci telle qu'elle se présente aux yeux des chimistes. » Et il ajoutait, ce qui importe directement à notre sujet : « Fussent-elles plus graves, il faudrait encore, avant de les décider à y renoncer, leur offrir autre chose à mettre à la place. Aucun physicien de nos jours n'est que nous sachions disposé à jeter par-dessus bord la théorie ondulatoire de la lumière à cause des difficultés graves et même des contradictions que présente la conceptions de l'éther lumineux.

1. Stallo, *La matière et la physique moderne*, avec une préface sur la théorie atomique, par C. Friedel, F. Alcan.

« Il sera bien permis aux chimistes de continuer à se servir d'une théorie qui les a aidés à grouper un nombre incalculable de faits et qui les conduit à en découvrir chaque jour de nouveaux. Ils comprennent d'ailleurs les lacunes qu'elle présente, tout en les voyant peut-être ailleurs que les philosophes. »

Ici la contradiction même est bien admise. Mais le fait qu'elle est admise lui fait perdre tout caractère absolu. Les idées n'apparaissent plus que comme des forces capables de s'associer ou de se combattre et qu'il faut harmoniser autant que possible. Celles que nous appelons contraires ou contradictoires, ce sont celles qui peuvent le plus difficilement, à notre connaissance, s'unir pour une fin commune, collaborer à une même œuvre intellectuelle. Cependant nous voyons qu'elles n'y sont pas absolument inhabiles. Des idées contradictoires ont pu s'unir pour aider à fonder la physique, des idées contradictoires s'unissent pour enrichir les mathématiques, créer, à côté de la géométrie classique, d'autres géométries où les théorèmes et même les postulats sont différents et contredisent les premiers, où les parallèles ont des lois nouvelles et l'espace un nombre inusité de dimensions.

Dans un admirable dialogue philosophique, Jules Lequier a montré comment, en se servant des artifices du sens composé et du sens divisé, on pourrait tâcher de lever les contradictions. Il a conclu contre la méthode et aussi l'a-t-il exposée avec une forte ironie qui la ridiculise. Il est généralement facile d'être ironique vis-à-vis d'une philosophie quelconque. Pour toute sorte de raisons un système ou une méthode philosophique est une des choses qui provoquent le plus aisément cette attitude. Mais il n'est pas sûr que Lequier ait raison, j'entends pleinement raison à prendre la question dans sa généralité. Si la contradiction n'est que l'impossibilité d'accorder deux propositions, elle n'a rien d'absolu, et il est toujours possible de les faire directement ou indirectement collaborer.

IV. — La contradiction nécessaire.

§ 1.

S'il est impossible d'arriver nulle part à une contradiction absolue, il est vrai aussi qu'il y a partout et toujours, dans toutes nos idées

et dans toutes nos croyances, dans tous nos sentiments et dans tous nos actes, des oppositions, des contradictions, parfois accusées, évidentes, et même exagérées, parfois latentes et cachées, et tout au moins, des germes de contradictions dont on peut toujours prévoir et quelquefois déterminer le développement.

On a beaucoup trop opposé, en psychologie, l'intelligence aux tendances et aux faits affectifs. Quelles que soient les différences concrètes qui distinguent les diverses classes des phénomènes psychiques et que je ne méconnais point, puisque j'ai tâché à plusieurs reprises de les préciser, les lois les plus générales qu'ils manifestent sont identiques. Les faits intellectuels, au reste, ne semblent être, du point de vue de la psychologie générale, que des éléments des tendances. Ce sont des éléments abstraits, isolés, dégagés peu à peu par la multiplicité et l'entre-croisement des expériences, qui se sont fait ainsi peu à peu une existence propre et différenciée, et se sont donné une organisation distincte, et ont constitué des tendances nouvelles. Ils conservent toujours la trace de leur origine et gardent beaucoup de leurs anciennes lois. Nous ne les comprenons bien, nous ne jugeons bien leur activité qu'en tenant compte de leur nature première et de leur provenance.

C'est pourquoi nous comprendrons mieux, je crois, ce que c'est que la contradiction intellectuelle, et nous verrons mieux comment on en trouve partout les rudiments au moins et quelques conditions en la rattachant à l'opposition des tendances, en la comparant à la contradiction des actes et des sentiments. Et nous verrons mieux ainsi, je l'espère, la nature propre de l'accord de la lutte des faits de l'intelligence, et la nature même de la « vérité » qui est comme la caractéristique de leur idéal.

§ 2.

C'est un fait évident et constant que, dans l'homme, certains désirs s'opposent à d'autres et que des luttes s'établissent entre eux. Il n'est guère moins visible que, lorsque ces désirs sont d'accord, il existe entre eux une certaine opposition, réelle, imminente, ou virtuelle. Leur accord implique toujours quelques sacrifices. Même ayant besoin l'un de l'autre, ils restent en rivalité. Ils doivent se subordonner l'un à l'autre, se modifier pour s'accommoder, et aussi

se soumettre tous à un but commun qui les dépasse, les unit et les dirige, à des circonstances dont ils reçoivent l'empreinte. Il subsiste toujours quelque opposition dans l'harmonie des désirs et des actes.

La marche peut m'être utile en bien des circonstances pour satisfaire des désirs très variés. En même temps, c'est un exercice assez hygiénique et c'est quelquefois un plaisir. Mais il est à peu près impossible que j'aie besoin de marcher juste dans la mesure et dans les conditions où cela m'est utile et où cela m'est agréable. Il arrivera presque toujours ou que je marcherai trop, ou que je ne marcherai pas assez, ou que je marcherai dans de mauvaises conditions si la marche se subordonne à un désir quelconque, celui de voir un ami, de visiter un musée ou tout autre que l'on voudra supposer. Ou si je marche pour marcher, c'est alors un sacrifice de temps qui s'impose et sans doute aussi le sacrifice de quelques désirs, qui se produirait aussi bien si nous supposions réalisée l'harmonie complète entre la marche et les autres désirs qu'elle aide à satisfaire. Car il y a toujours en nous des désirs, sourds ou fort éveillés qui ne peuvent être contentés, et chacun plus ou moins profite des autres, mais chacun aussi est plus ou moins contrarié par eux. Tous les éléments qui nous composent, dans notre état d'harmonie incomplète, tous nos désirs, toutes nos tendances sont à quelque degré « individualistes » et tendent à vivre pour eux-mêmes. Chacun est ainsi naturellement hostile à quelque degré à tous ceux qui, en le servant quelquefois, veulent aussi parfois se servir de lui, qui ne sont pas lui, qui, par conséquent, le limitent, le conditionnent et, à quelques égards, s'opposent forcément à lui. Tous les désirs ne peuvent être également satisfaits à la fois. De plus un désir qui ne serait pas contenu par d'autres, se développerait indéfiniment, et s'anéantirait fatalement. Chacun ne peut vivre, exister que par la limitation et l'opposition que lui imposent les autres. Les cas de l'activité indépendante des éléments nous montrent avec évidence les discordes des tendances et des désirs. Mais elles subsistent toujours, même dans la meilleure organisation. Une circonstance futile fait parfois éclater dans une famille les oppositions dissimulées sous une harmonie de surface. Et dans la famille de nos désirs, il suffit aussi de bien peu de chose pour exciter un conflit toujours menaçant.

§ 3.

Cette opposition des éléments nous la retrouvons toujours et partout dans l'ensemble formé par nos désirs, mais aussi dans chaque tendance prise à part et dans les éléments de ces tendances, aussi loin que l'analyse peut nous conduire. Un amour, un désir, une tendance quelconque est chose compliquée, formée de nombreux éléments dont quelques-uns au moins se laissent assez souvent distinguer. Le goût de la chasse, par exemple, comprend des goûts différents, selon les individus, mais dont quelques-uns sont assez souvent unis. On y peut distinguer : le désir du grand air, le plaisir de la marche, de l'exercice physique, le plaisir de viser et de tirer adroitement, parfois peut-être quelque certain instinct de cruauté, le goût de la recherche du gibier, un certain instinct de vie libre, peut-être quelque retour agréable et très incomplet à la vie sauvage, le plaisir de l'espoir et de l'attente (assez analogue au plaisir du jeu), la gourmandise parfois, parfois aussi, chez le chasseur qui chasse en compagnie, un instinct de sociabilité, etc. Et tous ces éléments peuvent s'unir pour une même fin, et tendent vers une même série d'actes coordonnés depuis la demande d'un permis de chasse jusqu'aux expéditions plus ou moins lointaines et plus ou moins longues. Mais il s'en faut qu'ils soient, malgré cela, complètement d'accord ensemble. Parfois l'un deux l'emporte et se soumet les autres. Il est des chasses organisées surtout pour le tir, d'autres où la marche, les recherches, l'espoir prennent une place prépondérante. Le plaisir de la marche peut nuire parfois à la recherche patiente du gibier, d'autres fois au contraire il s'éteint trop tôt pour que la chance continue dans de bonnes conditions et que les autres désirs aient une satisfaction égale à la sienne. Le plaisir d'être librement au grand air peut aussi évincer les autres et faire dévier une partie de chasse en simple repos à la campagne.

Tous nos goûts, toutes nos tendances sont ainsi composées d'éléments qui entrent souvent en lutte ouverte et qui toujours s'opposent en même temps qu'ils se combinent et qu'ils s'appuient. L'affection, par exemple, comprend en général un certain désir de faire servir les autres à notre agrément, en même temps qu'un

désir de servir nous-mêmes au plaisir et à l'utilité des autres. Elle comporte à la fois de l'égoïsme et de l'altruisme, en proportions très variables selon les gens et les circonstances. Ces éléments plus ou moins distincts sont en opposition naturelle, on les voit agir séparément, s'unir parfois, parfois s'opposer. On peut aussi, dans la longue évolution d'un sentiment, les voir modifier leurs rapports, l'un se développe aux dépens de l'autre, l'opprime et se le subordonne. Nous pouvons constater aussi parfois un désir de familiarité et un besoin de respect qui s'opposent et se combattent tout en s'unissant dans un même tout psychique. Un sentiment quelconque est toujours fort compliqué, éprouvé par un être complexe pour un être complexe. Tous les éléments unis en lui ont leur vie propre et leur indépendance relative. Dans l'amour, par exemple, la sympathie et le désir sexuel sont à la fois très liés l'un à l'autre et en même temps assez distincts et capables de bien des discordes. L'amour des parents pour les enfants comprend une foule d'éléments qui s'accordent et se contredisent à la fois, par exemple le désir de les « gâter », et le désir de les élever pour leur plus grand bien, le désir de les élever pour soi, le désir de les élever pour la vie sociale. Tous ces éléments luttent ensemble et triomphent à leur tour, sans que l'ensemble prenne en général un aspect d'une cohérence bien satisfaisante.

Les éléments distincts qu'un simple coup d'œil suffit à faire entrevoir, et qu'une analyse plus minutieuse nous montrerait plus nettement, peuvent se combiner en certains cas. Ils peuvent s'unir vers une même fin, même les plus différents, les plus naturellement opposés. Le désir sexuel et la sympathie intellectuelle, la sympathie morale, le besoin de protéger et le désir d'être bien soigné, le plaisir de donner et le désir de la richesse peuvent se combiner dans une affection amoureuse et s'unir pour décider un homme au mariage, quitte à se désunir plus tard. Il n'est point de sentiments ou d'impulsions qui soient irréductiblement hostiles et ne soient capables de s'associer quelquefois. L'amour et la haine s'unissent fort bien et nous connaissons assez souvent des drames que leur union a provoqués.

Mais il n'est point de sentiments non plus qui soient irréductiblement liés et qui ne puissent en certains cas devenir ennemis. Non seulement nos passions s'opposent les unes aux autres, mais leurs

éléments aussi sont toujours en rivalité, chacun ne peut se satisfaire pleinement qu'aux dépens des autres. Et toutes nos affections renferment ainsi des contradictions actuelles ou possibles.

Pour mieux entendre tout cela, pensons à ce qui se passe dans les groupes sociaux. Les plus unis, les plus compacts recèlent encore des rivalités d'individus, parfois des haines violentes. Les circonstances peuvent en prévenir l'éclat, mais si ces circonstances viennent à changer, elles surgissent et parfois le groupe se disjoint. Un parti politique qui arrive au pouvoir après s'être maintenu assez longtemps dans l'opposition nous montre bien comment cela se produit. Et un sentiment qui dirige notre conduite est fort analogue à un parti politique qui triomphe et mène le pays.

§ 4.

Les choses ne se passent pas pour nos croyances, pour nos doctrines, pour nos idées et pour leurs éléments autrement que pour les sentiments et les tendances.

Il arrive ici comme là que les contradictions restent latentes. Il existe sans doute beaucoup de croyants pour qui les contradictions incluses dans leur foi ne dressent jamais un problème. Ils croient à la toute justice et à la toute bonté de Dieu, il croient à sa prescience et à la liberté de l'homme, sans y voir la moindre difficulté. Les idées qui chez d'autres deviennent nettement contradictoires peuvent vivre chez eux en bonne intelligence pendant très longtemps et s'unir dans un même système, et collaborer aux mêmes séries de méditations, d'impressions, et d'actes aussi. Quelque harmonie est toujours possible entre deux idées.

Mais la discorde aussi peut toujours se produire. On sait assez comment elle s'est élevée entre les éléments de la conception de Dieu. Nous la voyons aussi diviser, émietter les théories scientifiques. Une théorie comprend plusieurs jugements importants. Chacun tend naturellement à se tailler la plus large place et à refouler les autres, même ceux qui s'accordent le mieux avec lui, de façon à modifier l'ensemble de la théorie, à le tourner dans un sens ou dans l'autre. Il serait peut-être intéressant de considérer, de ce point de vue, la théorie de l'évolution, où la discorde est facilitée par la diversité de provenances des idées, arrivées de

divers endroits et encore mal jointes, mais qui paraissent, dans certains esprits, arrivées à une certaine harmonie d'ensemble. Plusieurs éléments y peuvent concourir : l'adaptation spontanée, l'adaptation indirecte par sélection naturelle, l'accord pour la vie, la lutte pour l'existence, la variation lente et infinitésimale des êtres, la variation brusque, l'hérédité des caractères acquis, la continuité du plasma germinatif, le changement indéfini, la tendance à conserver à travers tous les changements certaines conditions utiles à la vie (par exemple une certaine température). Un grand nombre de ses idées peuvent faire bon ménage en certains esprits, s'unissent en une théorie d'ensemble complexe et souple, restent des vérités partielles. Chez d'autres esprits, au contraire, une ou quelques-unes d'entre elles peuvent devenir particulièrement fortes et envahissantes. Des observations, des expériences, des raisonnements, les qualités propres de l'esprit en qui elles ont germé les ont favorisées et mises au premier rang. Elles donnent une allure particulière très nette à l'ensemble de la théorie. Des organisations d'idées très différentes mais se rattachant toujours à l'idée d'évolution se constituent, se contredisent, se combattent. L'idée de la variation brusque ne peut plus supporter celle de la variation lente, ou bien la sélection contredit ouvertement l'adaptation spontanée. Chaque idée s'étend et s'agrandit aux dépens des autres, tâche de se les subordonner ou de les réduire à un rôle infime. On pourra tâcher de ramener l'adaptation spontanée à la sélection en prétendant qu'elle suppose une sélection dans les éléments actifs de l'être qui s'adapte et dans leurs actions. On pourra aussi essayer de montrer que la sélection ne se comprend pas sans l'adaptation spontanée et ne peut s'exercer que sur les êtres ou les éléments d'êtres déjà formés et plus ou moins bien adaptés. Puis, dans un autre esprit, un nouvel accord, toujours précaire, pourra s'établir. L'histoire de la philosophie scientifique en ces dernières années peut aider à comprendre l'action compliquée dont j'indique ici le schéma.

§ 5.

Il n'est point de croyance, point de théorie qui ne soit exposée à voir ainsi ses éléments se contredire l'un l'autre, ne plus pouvoir

vivre ensemble. Peu nous importe ici, en somme, que cette opposition naisse d'une manière ou de l'autre. Il suffit d'indiquer que la spéculation — toujours fondée sur quelque expérience plus ou moins bien comprise, — et l'expérience — toujours interprétée plus ou moins heureusement par l'esprit — en sont les deux grands facteurs. La spéculation, en multipliant les contacts entre idées, en les séparant aussi provisoirement, facilite les dissociations et les associations nouvelles. Elle provoque ainsi continuellement des contradictions et des conflits entre idées qui jusque-là s'étaient accommodées tant bien que mal l'une de l'autre. D'autre part, l'expérience agit de la même manière en provoquant avec plus de force et moins de souplesse rapide mais aussi avec plus d'imprévu ces heurts et ces conflits. Une hypothèse paraît raisonnable, puis la vérification expérimentale vient montrer la contradiction inaperçue qui la ruine. Il est des croyants dont la foi résiste aux attaques des théories et vient à chanceler quand une expérience personnelle leur a fait plus cruellement sentir que ce monde ne correspond pas à l'idée qu'ils se faisaient de l'œuvre d'un Dieu. D'autres au contraire virent leurs doutes théoriques apaisés par quelque expérience douloureuse. Car les accords, les contradictions des idées ne se font pas de la même manière en tous les esprits.

Pas plus que nous ne savons si deux idées qui nous paraissent contradictoires ne s'uniront jamais en une synthèse passagère, ou durable, nous ne pouvons affirmer que les idées les plus étroitement associées ne seront contradictoires un jour. L'idée de mérite, l'idée de responsabilité ont paru pendant longtemps, étroitement attachées à l'idée de libre arbitre et d'indétermination des futurs. Il paraissait contradictoire d'associer la responsabilité et le déterminisme. Mais, en ce moment, on peut très bien soutenir et l'on a, en fait, soutenu que la responsabilité est inconciliable avec le libre arbitre et qu'il y a contradiction à rendre un esprit responsable d'un acte qui n'est pas le produit nécessaire de ses tendances et de sa personnalité.

Ce qu'on appelle la critique est précisément une tentative organisée pour déceler les contradictions latentes en suscitant les conditions des conflits entre idées, soit par la spéculation, soit aussi par l'expérience. Il n'est pas de croyance qu'une critique, opérant dans des conditions favorables, ne puisse arriver à

dissoudre. Notre pensée n'est formée que de contradictions latentes ou déclarées, qu'on peut faire apparaître. Quelquefois cela est pendant un temps impossible. Mais l'accumulation de nouvelles expériences et la croissance de nouvelles idées ne manque pas de fournir les réactifs nécessaires à la dissociation des théories. Au reste l'histoire de la philosophie, l'histoire des sciences, l'histoire de la politique en sont la démonstration. Continuellement les anciennes croyances et les anciennes théories se démembrent et les idées qui les formaient deviennent contradictoires.

§ 6.

Comme dans le domaine affectif, on peut aller plus loin. Une théorie bien faite est une idée, mais toute idée est déjà une théorie. Elle est composée d'éléments divers, elle est une cristallisation de jugements, et les éléments qui la composent sont toujours capables de s'opposer et de se contredire comme ceux d'une théorie. L'idée de la volonté libre a passé et passe encore pour évidente et en tout cas pour claire et nette. Cependant les éléments qu'elle associe peuvent passer légitimement pour contradictoires et tendent à se dissocier. Et l'idée de volonté déterminée est attaquée aussi vivement, les éléments en paraissent contradictoires à certains esprits bien qu'il soit possible à d'autres de les garder unis. On pourrait montrer encore une très forte contradiction dans l'idée de la conscience psychologique conçue comme connaissance immédiate de certains faits qui se passent en nous. L'idée de connaissance immédiate n'est pas beaucoup plus cohérente que celle de cercle carré. Pourtant presque tous les psychologues et les physiologistes l'acceptent encore. C'est que les préoccupations pratiques, j'entends intellectuellement pratiques, guident encore les savants même les plus désintéressés. Ils ont commencé à construire leur édifice sur d'anciennes idées et ne peuvent plus travailler sans elles. Tout s'écroulerait s'ils y touchaient. Ils font comme les physiciens et les chimistes dont Friedel nous donnait les raisons dans le passage que je citais tout à l'heure. Une idée de la matière, une idée de l'esprit, cela ne se remplace pas aisément. Alors on ne permet pas aux éléments qui la composent de se contredire, je veux dire qu'on écarte les idées et les faits qui feraient éclater cette contradiction.

Et cela peut durer tant que la pression extérieure n'est pas trop forte ou que les éléments de l'idée ne sont pas trop vivement attirés au dehors par les combinaisons nouvelles qui leur sont offertes. Mais une combinaison d'idées n'est pas éternelle. Ainsi une famille avisée écarte les tentations extérieures, les occasions d'aventures et les ignore systématiquement pour ne pas laisser ses membres se désunir et la famille disparaître, mais il y a des crises auxquelles elle ne peut résister.

§ 7.

Paraîtra-t-il étrange que nous en soyons réduits à ne pouvoir affirmer la pérennité d'aucun jugement, ni même d'aucune idée? Cela paraît pourtant bien vraisemblable si l'on songe à ce que c'est que notre connaissance. Nous ne connaissons, nous ne pouvons définir une chose ou une idée que par le rapport de ses éléments entre eux, par ses rapports avec d'autres choses ou d'autres idées, et il faut que tout cela soit compris et apprécié par nous, c'est-à-dire, entre encore en rapport avec notre personnalité, nos désirs, nos préjugés, nos habitudes. Tout se modifie plus ou moins, les choses varient, les idées se transforment, nous changeons, l'humanité va se modifiant, rien ne reste identique, et les rapports de toutes ces existences se transforment aussi continuellement, d'une façon plus ou moins appréciable. Nos idées, et nos jugements sont des touts fort complexes et naturellement instables, continuellement exposés aux chocs qui les désagrègent, aux attractions, aux tentations, qui en dissocient les éléments. Il serait surprenant que nous puissions légitimement leur attribuer une durée sans fin et une valeur éternelle.

En fait ils se désagrègent constamment et se transforment et leurs rapports même s'intervertissent d'une singulière façon. Nous en avons vu plusieurs exemples déjà. On pourrait les multiplier indéfiniment. Actuellement Auguste Comte est fort apprécié par quelques catholiques, Proudhon abandonné par les socialistes est acclamé par des monarchistes. J'ai rappelé tout à l'heure les vicissitudes des idées du transformisme et de la responsabilité. Rappelons ici que, tandis que beaucoup de gens jugeaient la transformation des espèces incompatibles avec les enseignements

de la Bible, d'autres en ont retrouvé l'indication dans le premier chapitre de la Genèse. Disons aussi que la régularité des lois et des phénomènes naturels que l'on considère assez communément comme forcément liée au déterminisme peut s'en détacher sans beaucoup de peine. Un déterminisme absolu pourrait fort bien exister dans un monde où rien ne se répéterait.

L'accord des idées paraît ainsi une sorte de réussite, accidentelle en quelque sorte et passagère. Au fond toutes les idées, tous les sentiments, tous les jugements et tous les états psychiques sont naturellement hostiles les uns aux autres et tendent à se contredire, simplement parce qu'ils existent; exister, c'est différer, et différer, c'est s'opposer. Il y a toujours au fond de l'individu dans la société, au fond de la théorie et de la tendance dans l'individu, au fond du jugement dans les théories, au fond de l'idée dans le jugement une sorte de révolte sourde ou déclarée, réelle ou imminente. Les idées se contredisent par nature. Elles s'associent ou nous les associons parfois pour combiner des jugements des théories, des doctrines. Et nous pouvons toujours les associer, plus ou moins aisément, car si chacune les contredit plus ou moins toutes, aucune n'en contredit absolument aucune autre et chacune peut s'associer, le cas échéant, avec n'importe laquelle de ses rivales. Leurs guerres comme leurs accords sont des états toujours instables. Ainsi tous les peuples de l'Europe peuvent être, selon les circonstances, amis ou ennemis. Quelques conditions particulièrement durables peuvent rendre plus faciles entre quelques-uns d'entre eux la paix ou la guerre. Mais au fond, chacun vit pour soi, chacun est virtuellement l'ennemi de tous les autres. Et chacun aussi peut, en certains cas, s'associer avec n'importe lequel de ses rivaux.

V. — L'usage de la contradiction.

§ 1.

Ainsi l'identité d'une part, la contradiction logique de l'autre nous apparaissent comme les deux limites opposées vers lesquelles tend l'activité intellectuelle de l'homme. Elle ne peut atteindre ni l'une ni l'autre. L'identité absolue est vide de sens, la contradic-

tion absolue ne se rencontre pas. Entre les deux s'étend le champ de notre vie intellectuelle et l'harmonie troublée de nos idées qui va se rapprochant tantôt d'une limite et tantôt de l'autre. Naturellement une harmonie complète est impossible, ou plutôt il faut dire que l'harmonie est par essence un mélange d'identité et de contradiction en proportions variables, du même et de l'autre. Toute harmonie comporte des dissonances plus ou moins fortes. Et il n'est aucune dissonance qui, en certaines conditions, ne puisse trouver une place dans une harmonie [1].

Cela suffit-il pour justifier logiquement la contradiction? Il faut s'entendre. Il est trop évident que toutes les contradictions ne peuvent pas en tous les cas être acceptées. Il semble bien cependant qu'elles ne sont pas toujours logiquement condamnables.

Que la logique soit comme le voulaient Arnauld et Nicole « l'art de bien conduire sa raison dans la connaissance des choses », ou comme le disait Stuart Mill, « la théorie de la pensée valable » et « un recueil de préceptes et de règles pour penser, fondés sur l'étude scientifique des conditions d'une pensée valable », cela revient à peu près au même. Je dirai volontiers aussi que la logique a pour but la plus grande systématisation de l'intelligence, et ce sera encore la même chose. Tout le monde conviendra, je pense, que la logique a pour but notre plus grand profit intellectuel.

Je ne parle que du profit intellectuel et par là j'écarte le pragmatisme. On ne peut dire que la logique ait pour but de nous donner le plus grand bien possible, si l'on veut distinguer la logique de la morale, et, en somme, reconnaître son existence. Peut-être est-il avantageux à l'homme, dans la conduite de sa vie, de penser mal et de raisonner faux. Il se peut que l'humanité ait intérêt à se tromper, qu'elle ne puisse se maintenir sur la terre que par des illusions, des erreurs et des mensonges, en sacrifiant la santé de son intelligence et la rigueur de ses raisonnements pour s'adapter aux con-

1. Il pourrait y avoir intérêt à considérer de ce point de vue la musique, ce monde supérieur. On sait que l'unisson, la consonance absolue, ne fait pas à lui seul un accord. L'accord parfait est déjà complexe (surtout en tenant compte des harmoniques) et quelque peu troublé. D'autre part, on élargit de plus en plus l'emploi de la dissonance. Et l'on sait que le plus grand des musiciens de la musique pure a fait entendre à la fois, en un seul accord, les sept notes de la gamme, ce que Berlioz ne comprenait pas, et ce qui s'explique, pourtant, de manière bien simple.

ditions de la vie sociale qui lui sont imposées et qu'elle se fait à elle-même. Et la morale peut autoriser, conseiller, prescrire de pareils sacrifices. La logique n'a point à y consentir. Elle ne doit s'occuper que du profit intellectuel et ne s'intéresser qu'à lui.

§ 2.

Mais ce profit intellectuel lui-même semble exiger certaines contradictions. Nous ne pouvons penser richement et de manière un peu complexe et même nous ne pouvons penser d'une manière quelconque qu'en nous contredisant.

Sans doute on juge autrement de sa propre pensée. Mais que chacun s'interroge sur la pensée d'autrui. Il n'est pas un philosophe dont le système ne paraisse aux autres renfermer des contradictions internes, ou tout au moins contredire l'expérience, dont chacun admet pourtant la valeur, ce qui revient, par conséquent, au même. Mais si l'homme ne se résigne guère à la contradiction, le philosophe en a horreur. Alors pour montrer sa bonne foi, il se résout parfois à accepter l'incompréhensible. Il admet qu'il ne peut pas bien montrer comment ses idées s'accordent et forment un tout. C'est une nécessité pénible, mais qu'il ne juge pas déshonorante. Au contraire, il croirait renoncer à la raison même, s'il admettait qu'il se contredit. Et il se contredirait en jugeant autrement.

Ainsi Renouvier rejetait l'infinité du temps passé comme contradictoire. Il fallait donc admettre un premier commencement à tout. Alors ce premier commencement lui paraissait incompréhensible, mais en somme fort acceptable, puisqu'il était la seule façon d'éviter une contradiction. Il aurait pu aussi légitimement, si sa doctrine l'eût exigé, commencer par déclarer que le premier commencement était contradictoire, et affirmer que l'éternité passée était incompréhensible mais qu'on était bien obligé d'y croire pour éviter de se contredire. Et le fait est, comme nous l'avons vu, que les idées peuvent toujours, selon le cas, paraître ou ne pas paraître contradictoires.

§ 3.

Il faut donc toujours admettre que la contradiction est en nous. Ce n'est point une raison d'accepter indifféremment toutes les con-

tradictions possibles. Il faut donc aussi chercher les conditions dans lesquelles une contradiction peut se justifier logiquement.

La logique ne peut l'admettre, cela ressort de sa définition même, que lorsqu'elle est un des facteurs de l'organisation de l'esprit, un moyen de l'enrichir et de le systématiser, de multiplier et d'unir nos idées et nos croyances.

Évidemment nous allons ainsi, semble-t-il, contre la nature même des choses. La contradiction est un désordre. L'admettre, c'est donc installer dans notre esprit une cause de ruine, et en affaiblir la solidité.

Sans doute, mais nous ne serons point surpris de voir une chose quelconque servir à des fins qui paraissent, qui sont même directement opposées à sa nature propre. Un poison est parfois un remède, et j'ai eu souvent l'occasion de montrer comment l'esprit humain et la société font, pour emprunter l'expression d'un ancien préfet de police, « de l'ordre avec du désordre ». Il n'y a pas très longtemps encore j'ai tâché de faire voir comment l'art, essentiellement immoral, pouvait servir à faire évoluer, à diriger la morale, et se montrer, à l'occasion, plus moral qu'elle-même[1].

Il se peut très bien qu'accepter une contradiction soit, à un moment donné, le seul moyen pour nous de coordonner des idées dans deux ou plusieurs domaines plus ou moins différents, que nous soyons réduits à choisir entre l'anarchie intellectuelle, ou l'admission d'idées qui, si nous sommes sincères, doivent nous sembler contradictoires. Et c'est au fond la méthode que recommandent Bossuet, et plus récemment Friedel. De même que le premier ne voulait abandonner ni la prescience de Dieu, ni le libre arbitre de l'homme, le dernier estimait qu'aucun physicien ne devait « jeter par-dessus bord la théorie ondulatoire de la lumière à cause des difficultés parues, *et même des contradictions*[2] que présente la conception de l'étude lumineuse ». Et voilà bien la contradiction expressément admise par un savant pour le plus grand profit intellectuel de l'homme et le plus grand bien de la science.

1. Voir *le Mensonge de l'Art*, F. Alcan.
2. Ces mots ne sont pas en italique dans le texte.

§ 4.

La recherche du plus grand bien intellectuel conduit ainsi à accepter des idées que la logique traditionnelle paraîtrait devoir exclure. Il est intéressant de remarquer, en de semblables circonstances, le parallélisme de la logique et de la morale. Le plus grand bien, ici et là, ne peut s'obtenir qu'au prix de quelques sacrifices. Je sais bien que la formule « un petit mal pour un grand bien » n'est pas admise en principe par les moralistes qui veulent des commandements concrets et absolus. Mais en fait, elle est acceptée par tout le monde.

Il se peut très bien que, dans certains cas spéciaux, on ait raison de se refuser au « petit mal », de ne pas vouloir, par exemple, excuser un mensonge, ou consentir à une légère injustice pour en éviter une plus considérable. Mais c'est là une attitude conventionnelle, respectable parfois, mais en somme une attitude de parade, une attitude symbolique et exceptionnelle, assez peu logique en somme et assez peu morale, et qui ne saurait avoir une valeur réelle qu'en tant qu'elle reste exceptionnelle et symbolique.

De même pourrait-on, semble-t-il, se refuser à admettre une idée parce qu'elle présente quelques légères difficultés, et que, bien qu'on ait de très bonnes raisons de la tenir pour vraie, et qu'elle soit plus vraisemblable que la croyance traditionnelle, cependant on ne peut la considérer comme absolument prouvée. Et cela peut prendre aussi une valeur symbolique et exceptionnelle, pour inspirer le respect de la vérité et augmenter la délicatesse de notre sens logique. Mais si l'on est obligé de se faire une opinion et qu'on refuse d'en accepter une simplement pour conserver celle que l'on a déjà et qui est bien inférieure, malgré les défauts de l'autre, c'est une assez pauvre spéculation. Et il n'en est peut-être pas de plus fréquente.

Que nos devoirs se contredisent les uns les autres, la morale est bien obligée de l'admettre, bien qu'elle en soit contrariée. Les conflits de devoirs ne sont pas une chose rare. Les devoirs de justice, de respect, de bonté, de reconnaissance, les devoirs professionnels et les devoirs humains, les devoirs du fils et ceux du mari, de la femme et de la mère, etc., se heurtent constamment. Il faut bien accepter les devoirs comme des règles générales indi-

quant une tendance en général recommandée mais admettant certaines exceptions. Et la recherche du plus grand bien se confond en somme avec la recherche du moindre mal et ne va pas sans admettre, sans supposer même certaines contradictions.

Pareillement il se peut que nous soyons obligés d'admettre certaines idées contraires à d'autres également acceptées par nous, et auxquelles nous ne croyons pas devoir renoncer. Le logicien peut en certains cas juger excusable une pareille conduite ou même la recommander comme le véritable devoir logique. Il se pourrait, en effet, que repousser une des idées qui se contredisent introduisît dans l'esprit un désordre bien plus grave que celui de la contradiction dont les effets peuvent demeurer assez insignifiants, et, sur la nature de laquelle on peut toujours conserver quelques doutes.

§ 5.

Il faudrait donc reformer la logique sur le modèle d'une morale qui serait, elle-même, convenablement élargie. La logique rigoureuse qui proscrit absolument la contradiction reste un idéal impossible à atteindre, une limite, comme la contradiction elle-même, et comme l'identité.

Il faut que la logique accepte au moins les moyens qui permettent de s'en rapprocher. Son rôle est de tendre à régulariser les conflits des idées et des croyances de manière à en tirer le plus grand profit intellectuel possible mais sans prétendre à les supprimer complètement.

Il doit donc y avoir une casuistique logique comme une casuistique morale. Il faudrait dans chaque cas apprécier les conflits et les contradictions qu'entraîne l'adoption d'une idée et aussi, ce dont on ne se soucie pas assez, ceux qui résulteront de son rejet. On tâcherait de les réduire, de dégager les idées en conflit des idées accessoires qui les alourdissent et les empêchent souvent d'entrer en de nouvelles associations. On verrait ensuite ce qui reste et on déciderait l'adoption ou le rejet, provisoire au moins, de la synthèse nouvelle. Tout cela est affaire de circonstances, d'approximations, de mesures délicates. Tout est relatif et changeant, nos idées se transforment à mesure que les faits qu'elles résument

et qu'elles coordonnent s'accumulent, se complètent, varient et se transforment eux-mêmes, à mesure qu'elles vivent et se polissent, se développent, se désagrègent et se refont, à la suite des choses qu'elles ont entre elles et de leurs rencontres successives. Il fut jadis logique de croire que le soleil tournait autour de la terre, et l'opinion actuelle eût été contradictoire avec les plus simples données de l'expérience. Il y a toujours quelque logique dans les pires erreurs comme quelque morale dans les crimes les plus tragiques. Mais il y a aussi quelque criminalité dans les plus hautes vertus et quelque erreur, quelque contradiction dans les idées les plus logiques. Nulle synthèse n'est complète, parfaite, définitive. La logique et la vérité réelles ne sont que deux cas singuliers de l'illogisme et de l'erreur. La logique et la vérité idéales sont la limite vers laquelle tendent sans pouvoir jamais l'atteindre, l'erreur et l'illogisme seuls réels et seuls possibles.

§ 6.

C'est trop de prétention pour l'homme que de prétendre toujours être logique et n'admettre que des idées parfaitement cohérentes. Tant de perfection ne convient point à notre état, et même ne convient point à la vie. Il n'en faut pas conclure que nous pouvons nous contredire à notre fantaisie. Il y a des règles pour bien agir, relativement bien, il doit y en avoir aussi pour raisonner du mieux qu'il nous est possible et tirer des conditions où nous sommes le plus grand profit intellectuel. Ces règles, il ne peut entrer dans le plan de ce travail de les rechercher. Il me suffira de dire quelques mots, à ce sujet, de ce qui concerne les contradictions.

Il en est beaucoup dont il est bon de savoir se priver. Sans doute on ne peut tracer une limite fixe entre les contradictions permises, et celles qui ne le sont pas. Il en est qui passent d'une catégorie à l'autre, ce terrain est si mouvant, si fuyant, si souvent bouleversé qu'il ne supporte aucune muraille éternelle et immuable.

Les contradictions permises semblent, autant qu'on en peut juger, pouvoir à peu près se ranger en deux classes. Les unes concernent des idées appartenant à des domaines intellectuels assez éloignés, séparés, distincts, elles répondent à des besoins intellectuels différents et souvent à des usages sans grands rapports entre

eux. Les autres se trouvent dans les parties de l'intelligence encore mal organisées, en voie d'évolution et de transformation.

Ceci revient à dire que, comme on pouvait s'y attendre, les contradictions acceptables sont celles qui troublent le moins l'esprit. Elles tendent à lui conserver sa vieille organisation, ou lui donnent une organisation nouvelle et passagère qui lui permettra d'attendre un état plus solide. Elles peuvent n'avoir les unes et les autres qu'une valeur transitoire. Et il est bien de ne pas trop s'illusionner sur elles. Il est possible, il est même probable que, utiles aujourd'hui, elles provoqueront demain un malaise gênant, et qu'il faudra s'en débarrasser pour les remplacer par d'autres.

Les contradictions de la première classe foisonnent, et même on a tendance à en abuser plutôt qu'à s'en priver excessivement. Les contradictions individuelles ou sociales abondent en effet entre les idées appartenant à des domaines distincts. Il en est sans doute qu'on pourrait supprimer avec avantage, mais quelques-unes paraissent bien avoir ce résultat de rendre la vie intellectuelle plus facile, plus riche et plus compliquée. Acheter la richesse, la complexité, la facilité de la vie intellectuelle au prix d'un peu d'incohérence, ce n'est pas toujours faire un mauvais marché. L'esprit perd d'un côté en rigueur de systématisation, et gagne de l'autre en ampleur et en abondance des idées. Son gain peut dépasser sa perte.

Une des contradictions les plus fréquentes, les plus importantes, une de celles qui présentent le plus d'intérêt, c'est la contradiction de l'esprit scientifique et de l'esprit religieux. Elle est diversement appréciée, et aussi diversement appréciable. Excellente en certains cas, elle peut se montrer déplorable en d'autres circonstances.

Tel savant, en entrant au laboratoire, laissait ses convictions religieuses à la porte. Tel autre se vantait d'avoir un scepticisme parfait en matière scientifique et la foi du charbonnier en matière religieuse. Nous avons vu récemment qu'on peut, au nom de la science, n'accepter aucune des croyances imposées par l'Église et les tenir toutes pour assurées au nom de la foi.

Certes je ne prétends pas qu'une pareille contradiction soit toujours louable. Cependant il ne paraît pas douteux qu'elle ait eu parfois d'excellents effets pour le développement de l'esprit. Elle a permis la libre manifestation de l'esprit scientifique en des âmes où il eût

été vite étouffé par l'esprit religieux s'il s'était opposé à celui-ci. Il n'eût pu en triompher, et si, par impossible, il y était arrivé, s'il avait vaincu et désorganisé la vieille tendance qui organisait l'intelligence et la vie, c'était peut-être en certains cas, la désorganisation de l'âme qui s'ensuivait et la ruine de l'intelligence elle-même. Celle-ci a pu montrer d'autant plus de hardiesse, d'indépendance et d'originalité qu'il était bien entendu que ses découvertes ne devaient point sortir du domaine qui leur était assigné.

Mais ce qu'il faut surtout considérer, c'est que l'esprit scientifique n'est pas capable de remplacer d'emblée tout ce qu'il tend à détruire, et de donner un corps de doctrines comparable à une religion, d'organiser à lui seul l'esprit et la connaissance. La contradiction de la science et de la religion subsiste toujours au fond de l'esprit sous des formes différentes ou plus ou moins compliquées ; contradiction de l'esprit scientifique et de l'esprit philosophique, de la science et de l'art, de la science et des préjugés, de la science et des règles morales, de la science d'hier et de celle de demain. Il y a toujours quelque contradiction qu'il nous faut accepter pour vivre. Et certes elle doit varier selon les individus, et il ne faut pas s'acharner à conserver les vieilles formes de pensée lorsqu'elles ont fait leur temps et accompli leur office. Mais il est peut-être bon aussi de se rendre compte de ce qu'on fait quand on les remplace par d'autres.

§ 7.

La contradiction que j'ai signalée n'est qu'un cas particulier d'un fait très général. Chacune de nos tendances, chacun de nos systèmes de tendances, chacune des sous-personnalités qui se groupent en nous a ses idées propres, s'accompagne de croyances spéciales qui lui servent et contredisent assez souvent celles qui servent à d'autres. Nous retrouvons ici, comme partout en psychologie, la vie relativement indépendante des éléments psychiques. Les idées dont je parle ici, quoique contradictoires, peuvent vivre en bonne harmonie les unes avec les autres parce qu'elles s'ignorent réciproquement.

Les contradictions abondent ainsi et il faut les considérer comme nécessaires, comme bienfaisantes parfois et parfois aussi comme très logiques. Un homme est à la fois fils et père, homme officiel et

homme privé, moraliste et amoureux. Chacun de ces états lui impose un certain nombre de croyances. Et ces croyances ne s'accordent pas toujours très bien ensemble et elles ne peuvent pas s'accorder. Même quand on fait effort pour les synthétiser, pour les unir en tâchant de se mettre à la place d'autrui, ou à sa propre place dans des conditions différentes, on ne peut y arriver complètement. La vie ne serait pas possible sans cela, même la vie intellectuelle. La contradiction s'impose. Selon les cas, on l'appellera hypocrisie, mensonge, incohérence, ou bien richesse de cœur et souplesse d'esprit. Si un ministre arrivé au pouvoir émet d'autres idées que celles qu'il proclamait dans l'opposition, les uns l'appelleront renégat, tandis que les autres le féliciteront du sens des réalités dont il fait preuve. Il n'est vraiment pas facile de porter un jugement impartial et sérieux en pareil cas. C'est une affaire d'espèce, et il faudrait savoir bien des choses pour apprécier la contradiction en connaissance de cause. Chaque parti approuve en général celle qui lui amène une recrue, cela est plus simple.

En fait la contradiction est forcée. En logique elle est justifiable, lorsqu'elle sert à rendre l'esprit plus riche sans trop nuire à sa cohérence. Il n'y aurait vraiment pas moyen de penser, d'avoir les opinions nécessaires à une vie intellectuelle passable, s'il fallait s'assurer continuellement de la cohérence complète des pensées que l'on peut avoir dans ses différents rôles et qui expriment en somme divers aspects des choses, aussi réels l'un que l'autre. Au moment même où un aspect est spécialement envisagé et s'impose à l'esprit, les idées qui lui correspondent dominent l'intelligence, s'exagèrent, s'étendent. Le lendemain quand un nouvel aspect des choses s'imposera, ce sont des idées différentes, opposées, contradictoires, qui surgiront, et gouverneront à leur tour. L'esprit ne peut guère s'adapter à des conditions différentes qu'au prix de quelques contradictions. Sans doute il est bon parfois de les reconnaître, de ne pas les laisser s'exagérer, de rectifier, de limiter l'une par l'autre les idées contradictoires. Mais l'intelligence perdrait toute possibilité de vivre, si elle voulait s'astreindre à les supprimer tout à fait, et si la logique a pour but le meilleur fonctionnement de l'esprit, elle doit savoir accepter, en certains cas, la contradiction. Si même l'on y regarde de près, on s'aperçoit que l'idéal qui le supprimerait n'est guère qu'un rêve assez incohérent.

§ 8.

La seconde catégorie des contradictions acceptables comprend celles qui se produisent dans la période d'organisation des idées et des théories. Elles se recommandent ici comme un moyen pour l'esprit de vivre en attendant une harmonie supérieure. Elles peuvent être prises comme hypothèses et aussi comme croyances, soit qu'elles doivent disparaître plus tard devant une meilleure interprétation des choses, soit que l'esprit ne puisse plus s'en défaire et qu'elles restent en lui, comme une des nombreuses antinomies qui s'imposent à l'homme. Nous avons vu ce que disait Friedel de ces théories utiles et commodes, que des difficultés, des contradictions même ne doivent pas nous faire abandonner, parce qu'elles seules permettent à un moment donné, la vie de l'esprit, et que leur rejet entraînerait plus d'incohérence que leur maintien. A ce titre, la logique peut les supporter, et même doit les imposer, avec, sans doute, les quelques réserves qu'aussi bien comportent toujours les jugements humains. Il ne faut pas perdre de vue d'ailleurs le caractère toujours relatif de toutes les contradictions. Nous ne savons jamais si les idées qui s'opposent le plus, les idées contradictoires ne vont pas être unies par quelque « intermédiaire associatif » qui les mettra d'accord autant que deux choses peuvent l'être.

Ce n'est pas seulement la théorie qu'il faut défendre contre la méfiance excessive de la contradiction, c'est aussi l'expérience et c'est l'observation. Il y a des faits qui paraissent contradictoires les uns avec les autres. Et quand un fait nouveau nous est révélé, il se trouve toujours quelqu'un pour dire qu'il contredit « la science » c'est-à-dire l'ensemble des faits que nous connaissons déjà. Il semble vraiment que nous oublions avec excès que nous n'avons jamais le droit de déclarer une chose impossible, que toutes nos observations, les anciennes et, bien entendu, les nouvelles aussi comportent toujours une interprétation, c'est-à-dire une chance d'erreur. Et enfin, si les faits étaient contradictoires, il n'y aurait qu'à les accepter comme tels, provisoirement si nous pouvons arriver plus tard à les concilier, définitivement si nous n'y arrivons pas.

§ 9.

La contradiction, sous ses formes acceptables comme sous celles qu'il faut rejeter, peut être individuelle ou sociale. Elle est individuelle lorsque, ainsi que dans les exemples qui précèdent, les idées contradictoires se réalisent dans le même esprit. Elle est sociale en tant que les idées contradictoires se réalisent dans la même société, mais en des individus différents. La contradiction sociale suppose, en général, un certain nombre de contradictions individuelles.

C'est une contradiction sociale, par exemple, que les données morales suggérées ou même imposées par la société; les morales prêchées dans les églises diverses sont déjà quelque peu différentes, mais celle qu'enseigne la pratique du commerce ou de la science, ou de la médecine ou n'importe quelle pratique s'écarte encore plus des autres et, en général, sur quelques points est contradictoire avec elles. La morale qui ressort de la vie même, des chocs subis, des complicités acceptées ou provoquées est déjà différente, l'idéal des uns n'est pas celui des autres et ces divers idéaux s'opposent et se contredisent, quoiqu'il n'y ait pas toujours entre eux de lutte directe.

C'est encore une contradiction sociale que l'existence de diverses religions, et de diverses théories sur n'importe quel sujet, de croyances opposées se rapportant à de mêmes ensembles de faits. Généralement, tout ce qui implique tolérance, concessions mutuelles, accords et conventions est le signe d'une contradiction dans les idées (et aussi, et surtout parfois dans les aspirations et les désirs, mais nous n'avons pas à nous occuper de ce côté de la question).

Il n'est pas besoin d'insister longuement pour qu'il soit évident qu'une société renferme d'innombrables contradictions. Je les indique ici surtout parce qu'elles nous permettent de mieux comprendre les contradictions individuelles et leur nécessité. Si nous y regardions de près nous pourrions y retrouver les deux classes de contradictions acceptables que nous avons reconnues dans l'individu. La première pour ne parler que de celle-là, prend, dans la société l'aspect de la division du travail. Nous trouvons tout

naturel qu'un militaire n'ait pas les mêmes idées qu'un prêtre sur le pardon des offenses, et qu'un politicien comprenne la politique autrement qu'un moraliste. Mais lorsque deux fonctions sociales quelconques sont réunies chez un même individu, ce qui est l'ordinaire, c'est alors que se produisent les contradictions dont je parlais tout à l'heure et qui correspondent à la division du travail psychologique qui s'introduit dans l'individu même.

Et nous comprenons que la contradiction même n'est guère moins nécessaire dans l'individu que dans la société. L'unification des idées et des croyances nous paraît actuellement un rêve de tyrans. La mode est à la liberté de penser, et l'on n'en veut même pas voir les inconvénients. Mais — par une contradiction, qui peut avoir aussi quelque utilité — on voudrait en même temps refuser à l'individu le droit de contradiction interne qu'on loue la société de laisser se développer jusqu'à l'anarchie intellectuelle. Il me paraît que l'on exagère à la fois dans les deux sens.

§ 10.

Si la contradiction absolue n'existe pas, si l'identité est une idée vraie, si l'harmonie parfaite est une contradiction devenue inutile et que nous devons rejeter, il reste que nous avons affaire à une matière intellectuelle où la contradiction et l'identité partielle et abstraite s'unissent en rapports très variables dans des combinaisons innombrables et plus ou moins harmonieuses.

Le rôle de la logique est d'en augmenter la richesse et l'accord autant qu'il est possible. C'est la conception positive qu'il faut opposer à la logique absolue et trop stérile, bonne seulement pour indiquer une tendance et une limite, qui voudrait proscrire toute contradiction et instaurer un accord complet impossible ailleurs que dans le néant. Si la contradiction est un poison pour l'esprit, c'est un poison nécessaire, comme le phosphore dans le cerveau. Il faut tendre certainement à en atténuer certaines formes, il faut surtout tâcher de l'organiser et de l'utiliser.

La vie intellectuelle de l'homme, de ce point de vue, n'est, dans ses réussites, qu'une suite de contradictions résolues et employées à l'harmonie. Mais la vie de l'esprit ressemble à une symphonie (une symphonie bien imparfaite et plus grossière en son genre que

celles que la musique nous a données). La contradiction peut préparer l'harmonie des idées comme une dissonance va nous conduire à l'accord parfait. Mais la phrase musicale est un terrain où de nouvelles dissonances vont germer pour se résoudre encore et de la vie intellectuelle sortent continuellement des oppositions nouvelles et des germes de contradictions futures. L'accord des idées ne se comprend pas sans leur lutte et toute logique suppose la contradiction. Mais rien ne nous garantit que notre symphonie intellectuelle se terminera même par l'harmonie encore troublée de l'accord parfait.

Fr. Paulhan.

REVUE CRITIQUE

LA THÉORIE DES VALEURS [1]

La notion de *valeur*, d'abord utilisée par la science économique, a pris récemment une extension considérable dans le domaine de la philosophie. Les paradoxes littéraires de Nietzsche, d'une part, de l'autre les analyses psychologiques de Meinong [2], d'Ehrenfels [3], de Kreibig [4], de Münsterberg [5] ont popularisé ce concept, et l'ont substitué dans l'usage courant aux concepts usuels dont se servaient les sciences normatives : bien et mal, droit et devoir, règle et fin. On ne parle plus guère aujourd'hui du souverain bien ; mais l'on disserte volontiers sur le concept « *des absolut Wertvollen als Grundbegriff einer Weltanschauung* ». Les hommes ont besoin « qu'on leur renouvelle les formes de la vérité ». Il faut même avouer qu'en renouvelant les formes, il arrive qu'on pénètre mieux le fond. L'idée de valeur, en particulier, présente le grand avantage qu'elle met en fort relief, d'une part le caractère finaliste que présente toute pensée vivante ; de l'autre, le parallélisme formel des sciences normatives, et la solidarité des problèmes qui les constituent.

Une bonne synthèse de ces travaux sur la théorie des valeurs serait donc fort utile ; c'est, semble-t-il, ce qu'a voulu nous donner le jeune et érudit professeur de l'Université de Hartford. — Il faut cependant reconnaître tout de suite que son ouvrage, en raison des graves défauts de forme qu'il présente, ne rendra pas autant de services qu'on aurait pu l'espérer.

Deux influences y sont visibles : d'une part, celle de M. Baldwin, dont il adopte le point de vue génétique et à qui il emprunte une grande part de son vocabulaire : de l'autre, celle des philosophes allemands qu'il cite, résume ou discute dans tout le cours de son

1. M. W. Urban, *Valuation, its nature and laws, being an introduction to the general Theory of value.* — London, Sonnenscheim et C°; New-York, The Macmillan C°, 1909, 1 vol. in-8, XVIII-433 p.
2. *Untersuchungen zur Werttheorie*, 1894.
3. *System der Werttheorie*, 1897.
4. *Psychologische Grundlegung eines Systems der Werttheorie*, 1902.
5. *Philosophie der Werte*, 1908.

ouvrage. Mais le vieux goût germanique de raisonner dialectiquement par construction de concepts, au-dessus des faits individuels et précis, est aujourd'hui condamné, même en Allemagne, par tous les esprits consciencieux. Commencer par une définition, la développer, la commenter, la faire jouer de toutes les façons et dans tous les sens, sans presque l'illustrer par aucune application concrète, c'est précisément la méthode — si cela peut s'appeler une méthode, — qui a déconsidéré l'intellectualisme et qui a poussé de très bons esprits jusqu'à déclarer qu'en matière de philosophie, on n'arriverait à la vérité qu'en renonçant à la logique « carrément et définitivement ». Quant à l'exemple de M. Baldwin, je ne crois pas qu'on soit davantage en droit de l'invoquer : car la réelle difficulté qu'on éprouve à le lire vient pour une part notable de ce que ses ouvrages sont le défrichement de régions nouvelles. *Etiam obscuriora ejus habent aliquid in recessu :* sa pensée, toujours subtile et pénétrante, est contrainte de se forger un langage pour exprimer, à mesure qu'elle les crée, des distinctions délicates et des mouvements compliqués. Il n'en va plus de même dans un ouvrage synthétique qui vise à mettre en bon ordre les richesses d'un terrain déjà fort exploré. Mais il y a plus : tandis que M. Baldwin, conscient des difficultés qu'il soulève, s'applique à citer presque partout des cas concrets pour illustrer ses formules générales, M. Urban, au contraire, ne donne dans tout son ouvrage qu'un nombre infime d'exemples précis, et quand il annonce une « illustration », celle-ci consiste bien souvent elle-même en une nouvelle formule abstraite, dont le lecteur est obligé de chercher l'application à ses risques et périls [1].

Si l'on ne se laisse décourager ni par ces abstractions ni par l'abondance des subdivisions et des classifications, ni par ce tour d'esprit semi-géométrique qui consiste à préparer chaque question par une quantité de *lemmes* dont l'utilisation n'apparaît que beaucoup plus tard, on trouvera dans cet ouvrage un effort de construction qui ne manque pas d'intérêt.

En premier lieu, par la recherche d'une définition et d'une spécification des valeurs. Car, sans distinctions précises, la notion de valeur se perd dans les équivoques, et devient inutilisable. Beaucoup de

1. Exemple : « This fact finds *illustration* even in the case of objects of strictly economic valuation : *a physical object* of mere « condition » worth, the value of which consists solely in its capacity of satisfying some desire of the senses may, with increase or decrease in amount, call out feelings and judgments of possession or of instrumental value, which modify the worth feeling, not only in the direction of degree, but also by introducing new aspects of quality. » (147). Cela veut dire, je pense, que la valeur d'une bouteille de vin n'est d'abord déterminée que par le plaisir de la boire, mais que, s'il s'agit de mille bouteilles, ce sera surtout leur valeur commerciale qui entrera en ligne de compte. Cette manière de parler rappelle le temps où l'on appelait un chien : l'animal vigilant qui garde nos demeures, et qui rapporte les victimes ailées de nos plaisirs rustiques.

philosophes, en cette matière, n'ont abouti au scepticisme que pour avoir parlé à la fois, sans s'en apercevoir, de choses essentiellement différentes.

Toute valeur est, en un certain sens, subjective, si l'on entend par ce mot tout ce qui suppose et sous-entend dans son contenu psychique même, l'existence d'un sujet pour qui la valeur en question est un fait de conscience. Bien que dans le langage courant, on parle de la beauté d'un objet ou de la noblesse d'une action en termes réalistes, à peu près comme on parle du fait qu'une boisson est amère ou sucrée, l'illusion de pure existence, sans rapport à l'esprit, n'y est jamais absolue : cela vient sans doute de ce que la valeur étant sentie et non perçue, contient toujours des éléments dont la nature psychique est impossible à méconnaître. Nous pourrons donc, utilisant une expression déjà courante, dire que toute valeur est une *meaning*[1], c'est-à-dire un sens attribué à un ensemble d'états de conscience, objet et pensée à la fois ou mieux « objet en tant que pensé », et pensé par un esprit dont la nature est essentiellement téléologique.

Une valeur ainsi définie sera dite *subjective* (en un sens bien meilleur et d'une tout autre portée que le précédent) si elle n'est valeur, ou si elle n'a tel degré de valeur que pour l'individu qui parle ; elle est *objective* si elle est considérée par celui qui parle comme étant une valeur ou comme ayant un même degré de valeur pour n'importe qui. Ainsi je puis n'avoir aucun goût pour les diamants ou même ils peuvent me déplaire (valeur subjective), ce qui ne m'empêche pas de reconnaître en même temps qu'ils ont une haute valeur esthétique pour la plupart des gens, valeur qui, pour tout le monde, se réalise d'une façon concrète en un cours commercial déterminé. De même, je puis avoir, en tant qu'individu, bonne ou mauvaise opinion d'un acte, opinion que je me sens tenu de corriger et de considérer comme fausse du point de vue d'une *morale* que j'admets et que je juge devoir être admise par tout le monde (qu'elle le soit en fait ou qu'elle ne le soit pas). On voit ici nettement comment l'opposition généralement admise par les éthiciens entre l'agréable et le bien n'est qu'un cas particulier d'une opposition très générale entre deux attitudes normatives, qui se retrouve à propos de tous les jugements de valeur.

En second lieu, une valeur peut être soit *immédiate* ou intrinsèque[2], c'est-à-dire tenue pour catégorique, ou ultime par celui qui l'énonce, soit *dérivée* (*instrumental*), c'est-à-dire moyen pour une autre fin,

1. Voir Baldwin, *Thought and Things*, et l'analyse qui en a été donnée dans la *Revue philosophique* d'octobre 1907.

2. Intrinsèque, en ce sens, est un mot peu recommandable. Il se dit souvent de la matière opposée à la forme. M. Urban le prend lui-même, en d'autres passages, pour synonyme d'*objectif*, au sens défini ci-dessus (*intrinsically valuable*, p. 22).

au sens où Kant reconnaît l'existence d'impératifs hypothétiques.

En troisième lieu, mon jugement de valeur peut signifier pour moi que ce dont il s'agit *mérite* d'être estimé, sans égard à ce qu'en pensent actuellement telle autre personne ou tel autre groupe de personnes; ou tout au contraire, que la valeur en question est reconnue par autrui. Dans le premier cas, la valeur a été dite *idéale*. Mais le terme s'applique aussi à ce dont la valeur est affirmée en principe, sans savoir si l'objet de ce jugement existe ou n'existe pas, par opposition aux valeurs *réelles* qui s'appliquent soit à ce qui existe, soit à un possible, tenu pour tel, qu'il s'agit de réaliser. L'une est un *pium votum*, l'autre confine à l'action. J'attribuerais volontiers à la première de ces distinctions les termes de « synnomique » et de « collectif » déjà employés dans ce sens en matière de psychologie génétique, et je crois que la seconde serait mieux représentée par les termes *in abstracto*, *in concreto*, qui ne semblent pas prêter à l'équivoque.

Enfin M. Urban distingue la valeur qu'on attribue à un objet en lui-même, et celle qu'il acquiert accidentellement en tant qu'il fait partie d'un tout : il les appelle *actual value* et *imputed value*. Nous pourrions dire primitive et surajoutée. L'importance de cette distinction se manifeste quand on en vient à l'étude des valeurs dérivées et indirectes, qui sont les plus intéressantes.

Or, d'où viennent toutes ces équivoques usuelles, et les distinctions qu'elles rendent nécessaires? Du jugement de valeur pris en soi? Non : il est toujours le même, quand on l'isole par abstraction. Mais chacune de ses applications résume et condense une série de jugements de fait; elle est un complexus consolidé de jugements élémentaires dont une partie seulement est normative. L'analyse des valeurs doit donc consister pour une grande part à découvrir les *présuppositions* existentielles qui sont contenues dans la variété des propositions de ce genre. Les prédicats appréciatifs, qui semblent formellement désigner des propriétés des choses, des qualités « tertiaires » analogues aux qualités primaires ou secondaires, peuvent se résoudre par l'analyse en un système organique de sentiments et de jugements de fait cristallisés: car le sentiment, en tant que distinct de la simple tendance (qui ne suffirait pas à expliquer le jugement de valeur) implique toujours la préexistence de certains actes cognitifs.

Au point de vue de leur objet les valeurs doivent être réparties en trois classes :

La première contient les valeurs des « objets de simple appréciation », soit physiques, soit psychiques, y compris les objets psychiques construits et consolidés (*founded*) par notre activité mentale, c'est-à-dire, si je comprends bien, les qualités des objets isolables seulement par abstraction, qui par suite de nos sentiments ou de nos besoins, ont fini par être cependant érigées en objets distincts d'appréciation. Cette première classe est appelée « conditions

worths » « parce que les sentiments qui y correspondent quand on fait abstraction de l'objet et qu'on les envisage rétrospectivement, sont rapportés, non pas à l'idée du moi, mais à la condition affective de l'organisme. » (190). Les objets en question sont par conséquent ceux qui satisfont nos besoins matériels; et ces besoins sont eux-mêmes ou primaires ou dérivés, suivant une analyse qu'Ehrenfels et Schwartz ont conduite avec beaucoup de soin.

La seconde classe est celle des valeurs de « caractérisation », c'est-à-dire les valeurs ayant pour objet le caractère de l'être pensant. Elles sont déterminées par des sentiments qui présupposent des processus d'*Einfühlung*, de sympathie, et par la construction « idéale », sur cette base, des réalités spirituelles. On les appellera « personal worths ». Ce sont les qualités, dispositions, tendances et fins des personnes, en tant particulièrement qu'on leur peut appliquer la notion de mérite.

Enfin la troisième classe est celle des valeurs « d'échange et de participation ». Elles sont surindividuelles ou impersonnelles. Elles reposent sur des processus psychiques et des présuppositions de nature proprement sociale. On en distingue deux formes : morale et économique. Elles ont en commun ce caractère d'être fondées sur une « demande sur-individuelle ». Leur différence consiste dans le caractère de leurs objets : l'objet économique est primitivement un objet de « condition worth » qui a acquis une nouvelle *meaning* par la communauté connue et la consolidation réfléchie des besoins auxquels il satisfait, l'objet moral est une disposition de la personne, une valeur de « caractérisation » qui a acquis, outre sa *meaning* subjectif et personnelle, le rôle d'un moyen servant à certains fins surindividuelles, auxquelles il est socialement désirable qu'on participe [1] (312). Mais qu'il s'agisse ainsi d'échange ou de participation, le caractère commun de cet ordre de valeur reste toujours le même : objective et surindividuel, deux termes d'ailleurs que je ne puis guère considérer que comme synonymes.

Ceci posé, il y a, si je comprends bien, deux grands problèmes que se pose M. Urban et dont il poursuit simultanément l'étude à travers les trois degrés de la « valuation ».

Le premier est celui de la dépendance génétique des valeurs et l'analyse des processus par lesquels elles s'engendrent successivement, non pas en ligne directe, de l'une à l'autre, mais indirectement, par l'intermédiaire de ces jugements ou assomptions de fait, de ces présuppositions d'existence qui engendrent une forme inférieure de valeur et qui, une fois consolidés, déterminent à leur tour la production de valeurs supérieures. Deux idées directrices me paraissent dominer

1. Je crois, sans en être bien sûr, que l'opposition des valeurs d'échange et des valeurs de « participation » revient à la distinction, d'ailleurs excellente, de l'interdépendance par différenciation (les membres et l'estomac) et de la communauté par assimilation (solidarité scientifique, syndicale, etc.).

cette analyse : l'une est celle des déplacements de valeur (*values movements*), par quoi l'auteur traduit l'expression allemande *Motiv-Wandeln*. C'est le phénomène par lequel le sentiment de valeur progresse (par exemple quand la curiosité se développe en ardeur scientifique); régresse (par exemple quand une passion idéale se change en un attachement matériel); ou se transporte des faits à l'activité qui les réalise (par exemple quand, de l'amour de l'art, on se rétrécit au dilettantisme et à l'intérêt du procédé). A ces transformations se rattache la distinction des deux « références » fondamentales du sentiment de valeur : l'une transitive ou dynamique (*transgredient*), c'est-à-dire tendant au passage de l'état actuel à un état nouveau, comme il arrive dans le sentiment d'obligation, de devoir-être; l'autre immanente ou statique (*immanentale*), c'est-à-dire tendant au maintien de l'état donné, comme on en voit un exemple dans les jugements d'appréciation esthétique. L'une correspond à l'acquisition, l'autre à la conservation des valeurs.

Le second problème est de savoir dans quelle mesure les lois économiques peuvent être étendues à ce qui n'est pas valeur d'échange et de consommation. On connaît en effet, dans ce dernier cas, trois lois qui concernent la variation de la valeur : 1° La loi du *seuil*, ou plutôt les lois des seuils (inférieur et supérieur) d'après laquelle une masse déterminée d'un objet nécessaire à la vie prend une valeur absolue si celui-ci est en quantité juste suffisante ou au-dessous de cette quantité; une valeur inférieure, s'il est en quantité assez abondante pour satisfaire tous les besoins, directs ou indirects, auxquels on peut l'appliquer : à ce moment la valeur devient nulle, ou change de caractère. — 2° La loi de *valeur décroissante*, ou d'utilité marginale, analogue à la loi de Weber, et d'après laquelle, dans la région définie par la loi précédente, la valeur d'une quantité donnée de l'objet est fonction inverse de la quantité disponible de cet objet. — 3° La loi de la *valeur complémentaire*, d'après laquelle, lorsque plusieurs objets sont nécessaires pour constituer un tout unique, dont l'utilité est indivisible, la valeur d'un quelconque de ces éléments est égale à celle du tout intégral : car en l'absence de chacun d'eux, ce tout perdrait entièrement son utilité [1]. Ces trois lois ne sont d'ailleurs que des abstractions schématiques, dont les effets interfèrent continuellement : ainsi, pour un commerçant qui s'est fixé un chiffre de bénéfices après lequel il se retirera des affaires, les dernières acquisitions complétant ce total ne sont pas moins estimées que les premières; ce serait plutôt l'inverse : la loi des valeurs complémentaires vient ici modifier la loi d'utilité marginale.

Ces lois peuvent-elles s'étendre à ce qui sort du domaine économique? On voit immédiatement qu'il y a des cas où elles s'y appliquent.

1. Par exemple, un fusil, de la poudre et du plomb pour un chasseur.

La consommation n'est qu'un cas très spécial de l'appréciation, et ce qu'on a nommé « fortune morale » se détermine essentiellement en fonction de nos impressions et de nos désirs, non pas en fonction de notre situation pécuniaire en elle-même. Nous voyons également qu'un léger déchet dans les qualités d'un individu est déjà sensible au point de vue du jugement sur sa valeur personnelle sans être assez considérable pour s'élever au dessus du *seuil* nécessaire à la mise en jeu du jugement moral proprement dit (147). Et quand cette diminution de valeur personnelle est suffisante pour donner naissance à un blâme moral caractérisé, il arrive souvent qu'elle soit encore trop faible pour atteindre le *seuil* du jugement légal. De même, il est visible que le jugement esthétique est gouverné dans bien des cas par la loi des *valeurs* complémentaires : un détail d'une œuvre, sur lequel on s'extasie, ne tire souvent sa valeur que de son rapport à l'ensemble.

Jusqu'où va cette application? Dans quelle mesure peut-elle être généralisée et étendue, si l'on peut ainsi parler, à toute la mécanique des valeurs? Cela dépend d'une condition préalable étudiée par M. Urban sous ce titre un peu énigmatique : « The continuity of Affective-Volitional Meaning » (chapitre v). Voici, je pense, ce qu'il entend par là. Contrairement à ceux qui croient que le sentiment est toujours nouveau, toujours actuel, il faut admettre la réalité d'une mémoire affective donnant naissance à une *recognitive meaning*, c'est-à-dire à une signification, à une portée rétrospective de l'état affectif, et par suite à une véritable logique des sentiments : et cela non pas au sens ordinaire, celui d'une perturbation de la logique normale par le jeu des passions, mais au sens d'une organisation régulière et *sui generis*, permettant des substitutions, des subsomptions et des implications émotives, analogues, mais non identiques, à celles qui ont lieu pour les idées. Cette vue, que malheureusement il développe peu, et pour laquelle il est aussi sobre d'exemples qu'à l'ordinaire, présente ce grand intérêt qu'elle permet d'établir dans les faits affectifs l'homogénéité nécessaire pour qu'on y puisse appliquer des lois et particulièrement la loi d'utilité marginale. Car dans un domaine où tout serait toujours individuel et nouveau, nous ne saurions parler d'une échelle de désirs, ni par conséquent d'une commune mesure entre les valeurs.

Le dernier chapitre a pour objet les conclusions doctrinales de l'ouvrage, la philosophie des valeurs en tant qu'elle résulte de leur psychologie et de leur logique : ce que l'auteur appelle *the axiological point of view* (chapitre XIV).

Les jugements de valeur ont, comme les jugements de fait, leur principe de raison suffisante, qu'on peut encore appeler, en élargissant les termes à la manière hégélienne, leur sanction. Ils correspondent chacun à un « objectif » pris dans un ordre de réalité spécifique dont l'analyse n'est pas entièrement épuisée par le point de vue factuel et

logique, car elle contient non seulement du donné, mais aussi du voulu (423). Les concepts d'existence et de vérité, de réalité et de valeur, restent ainsi en relation, mais ne sont pas réduits à l'unité. Or l'esprit philosophique ne saurait s'arrêter à ce dualisme. Il se pose inévitablement la question ultime : toute vérité, tout fait repose-t-il en dernière analyse sur une valeur incontestable, sur une *attitude de volonté* parfaitement légitime et justifiée, ou bien au contraire toute valeur repose-t-elle sur une indéniable *vérité* dont le contraire est inconcevable ?

La réponse, fondée sur les analyses antérieures, est presque évidente. L'appréciation ne peut jamais se tirer du fait seul, puisqu'elle consiste tantôt à le maintenir et tantôt à le transformer. Elle ne peut non plus se déduire de l'existence extérieure des objets évalués, puisque la valeur implique un autre ordre de réalité intérieure qui ne peut, ni se décrire dans les termes de la première, ni trouver place dans les cadres qu'elle établit. Si l'unité peut se faire, ce ne pourra donc être qu'en faisant rentrer l'ordre de l'existence dans celui de la valeur. Et de fait nous constatons par l'analyse de la connaissance qu'il en est nécessairement ainsi : le critérium de la vérité et de la réalité, de quelque manière que nous l'établissions, suppose toujours un but, un idéal à atteindre. L'erreur et le sophisme consistent dans la disconvenance entre tel *contenu* de pensée et telle *intention* du penseur ou des penseurs. Les jugements énonciatifs ne peuvent donc être interprétés qu'en fonction des jugements de valeur qu'ils présupposent. Pour la philosophie et la science humaines, le volontarisme est le vrai.

Mais d'autre part, puisque la vie et l'expérience se montrent progressivement de plus en plus capables de s'exprimer sous la forme d'un système de vérités, on peut rêver d'un état où les valeurs elles-mêmes seraient susceptibles de revêtir la forme d'une intelligibilité absolue. « Une forme d'expérience encore plus haute, où les deux tendances seraient également satisfaites, une forme de contemplation qui dépasserait aussi bien la volonté que la pensée sera toujours le but, avoué ou non, de toute métaphysique. Un pareil état d équilibre serait véritablement la Vision Béatifique » (428).

A. Lalande.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie scientifique.

Marcel Landrieu. — LAMARCK, LE FONDATEUR DU TRANSFORMISME, SA VIE, SON ŒUVRE, ouvrage publié par la Société zoologique de France à l'occasion du Centenaire de la *Philosophie zoologique* (1809), Paris, au siège de la Société zoologique, 28, rue Serpente, 1909, CXIII-480 p. grand in-8°, avec plusieurs gravures).

Les « philosophes », autant que les « scientifiques », doivent remercier le jeune biologiste qu'est M. M. Landrieu d'avoir consacré à la préparation de cet ouvrage plusieurs années d'un travail d'autant plus méritoire que les études d'histoire des sciences ont plus de peine à se faire leur place dans les cadres traditionnels de l'enseignement. Parti du livre alerte et suggestif de Packard[1], qu'il avait d'abord eu l'intention de traduire, il a été entraîné, pour préciser et compléter l'esquisse attachante, mais rapide, du naturaliste américain, à entreprendre des recherches bibliographiques personnelles ; il a dû s'imposer, pour connaître l'œuvre, extrêmement diverse et touffue, de Lamarck, une somme de lectures considérable, et, après avoir réédité, fort à propos, quatre des *Discours d'ouverture* de ses cours[2], c'est un tableau, ou du moins un répertoire de tout l'ensemble de sa vie (1re partie : p. 10-111), de son œuvre scientifique (2e partie : p. 112-256) et philosophique (3e partie : p. 257-447), rempli de citations souvent très étendues, enrichi de gravures et de photographies de pièces intéressantes, qu'il nous offre aujourd'hui.

Peut-être convient-il d'indiquer tout de suite que le principal tort

1. S. Alpheus Packard, *Lamarck, the founder of evolution, his life and work* (Longmann, Green and C°, New-York, 1901).

2. J.-B. Lamarck, Discours d'ouverture (an VIII, an X, an XI et 1806), *Bulletin scientifique de la France et de la Belgique*, t. XL, 1907, — avec un avant-propos d'A. Giard. — L'édition nationale des œuvres de Lamarck, presque toutes difficilement accessibles, après avoir été « vainement réclamée » par Giard pendant « plus de vingt ans » (*loc. cit.*, p. 13), ne semble pas être encore à la veille d'être entreprise (Landrieu, p. VIII). Les textes cités par M. L. permettent cependant de deviner combien de renseignements précieux, et peut-être imprévus, elle ne manquerait pas de fournir sur l'histoire des idées scientifiques en France.

de son travail est, à notre avis, de ne pas être assez franchement, assez librement *historique*. Il semble qu'ayant rencontré ou deviné, chez un trop grand nombre de biologistes, une certaine indifférence ou un certain dédain pour l'étude du passé des idées scientifiques, M. L. se soit donné pour tâche de les convaincre de leur erreur en leur montrant « combien l'œuvre de Lamarck, plus faite pourtant d'intuition que de données positives, est restée actuelle et neuve » (p. VII). Mais avouer cette préoccupation, et surtout la manifester, comme il le fait, d'un bout à l'autre de son livre, c'est retenir une trop forte part du préjugé qu'il combat, c'est ne pas apercevoir ce qu'est et ce que vaut l'histoire, en tant que telle. L'œuvre de Lamarck nous apparaît aujourd'hui comme un *moment*, d'une importance capitale, dans le développement d'idées dont l'immense portée scientifique, et même sociale, n'est pas à démontrer : l'intérêt qu'il y a à l'étudier en ce sens est tout à fait indépendant de l'étendue des rapprochements qu'on peut faire entre ses vues et nos connaissances actuelles. Et si nous regrettons que M. L. ne se soit pas placé à ce point de vue, — qui est celui d'où son travail pouvait acquérir tout son prix, — ce n'est pas seulement parce qu'il s'est laissé entraîner parfois à porter, en faveur de son auteur, quelques appréciations contestables, ou manifestement exagérées[1] : c'est bien davantage parce que son exposition, en séparant, en opposant constamment les idées « fausses » et les idées « justes », les « erreurs » et les « vues de génie[2] », morcelle la pensée de Lamarck, et méconnaît, ou du moins ne retrouve pas, ne restitue pas nettement la continuité, pourtant sensible et certaine, de son développement organique, ni sa cohérence interne.

En ce qui concerne l'homme même, M. L. aurait pu, étant donné son étude consciencieuse des documents, essayer de rassembler en une image plus nette les traits qui nous permettent d'entrevoir cette physionomie curieuse et, somme toute, encore assez énigmatique : cadet de petite noblesse, en partie. Picard et en partie Gascon, qui, après avoir traversé la « carrière des armes », vint sur le tard et comme par hasard à la science et s'y enferma ; fonctionnaire gauche et timide inhabile à surmonter les difficultés pratiques rencontrées dans sa carrière de professeur (quoiqu'il les ait souvent exposées : p. 34, 68, etc.) ou dans sa vie domestique (p. 79) ; travailleur à la fois

1. Si la doctrine de Lamarck est « encore capable, après cent ans de prodigieuses découvertes, de satisfaire notre besoin d'explication du monde organique » (p. VIII), c'est au même sens, et sous les mêmes réserves que celles de Newton ou de Descartes peuvent encore « satisfaire les besoins d'explication » des physiciens contemporains. — La notion de l'acte réflexe, dans ce qu'elle a de plus général, se trouve déjà chez Descartes : on ne peut donc s'étonner de la trouver chez Lamarck (p. 255).

2. Voir les pages 150, 162, 174, 185, 189, 197, toutes construites sur des distinctions analogues à celles-là.

passionné et distrait, qui paraît n'avoir mis de suite bien régulière dans aucune de ses occupations, sinon dans la méditation continue de ses idées (p. 52, 66, etc.), inconscient des ignorances ou des partis pris énormes qui le disqualifiaient aux yeux de ses contemporains (p. 87-88, p. 151) et cependant renommé, même parmi eux, pour la justesse de coup d'œil, la netteté d'intuition avec laquelle il saisissait, à première vue, la signification de certains aspects de la réalité concrète (p. 243 : son « instinct de l'espèce », rapporté par Lacaze-Duthiers d'après la tradition du Muséum).

Mais surtout, — et réserve faite de la besogne, compliquée et délicate, qui consisterait à faire plus précisément la part de chacune des influences qu'il a pu subir [1], — c'est sur la marche des recherches personnelles de Lamarck, sur les liens génétiques qu'il a lui-même marqués, ou qu'on peut retrouver entre ses idées, c'est aussi sur le sens exact de ces idées, leur unité, les raisons et l'importance de leurs variations, que M. L. aurait pu, nous semble-t-il, tirer un parti explicite et plus clair de nombreuses indications de son livre. Il est impossible, par exemple, de lire le passage qu'il extrait du dernier écrit météorologique de Lamarck : « Le soleil agit sur l'atmosphère par deux voies très différentes : 1° par celle de la gravitation universelle; 2° par celle des rayons lumineux.... Par la voie de l'attraction, le soleil ne produit sur la surface terrestre que très peu d'effet.... Au contraire, par la voie de la lumière... il produit... des effets très considérables.... La lune paraît n'avoir qu'une seule voie d'action sur l'atmosphère terrestre, qui est celle qui lui donne l'attraction. Mais cette action est puissante, souvent même très grande, et l'emporte alors de beaucoup sur celle que possède le soleil par la voie de sa lumière.... Les trois causes modifiantes des produits des points lunaires dans nos régions sont les suivantes... » (p. 143-146), ou encore le « résumé général » qu'il nous cite de ses *Mémoires de physique et d'histoire naturelle* (p. 155 et suiv.) sans être frappé des caractères aisément reconnaissables de ce mode de raisonnement. Supposer connus *a priori*, ou d'après un ordre d'expériences plus simple, les facteurs élémentaires qui peuvent intervenir dans un

1. Voir (ch. XII) un exposé net, quoique sommaire, des vues des prétendus « précurseurs » de l'évolutionnisme, — Ch. Bonnet, Buffon, — et en particulier les pages où M. L. met bien en évidence la signification, nettement favorable à la variabilité de l'espèce, des expériences et des idées du botaniste Duchesne (p. 283-87). Ajoutons que de tels renseignements, dont il faut savoir gré à M. L., sont cependant loin de rendre inutile la vaste et minutieuse enquête qui pourrait seule nous apprendre, avec précision : 1° l'état exact des connaissances — ou des ignorances — *de fait* d'après lesquelles les contemporains de Lamarck se représentaient les rapports des espèces, leur succession géologique, les phénomènes biologiques essentiels de la fécondation, du développement, de l'hérédité, etc.; 2° les *théories* ou les conceptions générales entre lesquelles ils se partageaient, et en harmonie — ou en opposition — avec lesquelles les siennes ont dû se définir progressivement.

ensemble de phénomènes complexes, essayer de déterminer, par le raisonnement, la nature et l'étendue de l'action de chacun d'eux, s'efforcer, enfin, de montrer que leur action combinée rend compte des phénomènes réellement observés [1], c'est là une méthode dont, avant Condillac [2] et les philosophes du XVIIIe siècle, Descartes, notamment, avait déjà donné l'exemple autant que la formule. Et la ressemblance avec les *Principes de la Philosophie* ne se bornerait pas à l'allure commune du raisonnement, si c'est bien, comme on peut le soupçonner, une sorte de déduction de l'univers, une théorie générale de la formation des choses que Lamarck a poursuivie.

Passons, en effet, au contenu même de la physique lamarckienne. M. L. qui, plus haut, à propos des études de Lamarck chez les Jésuites d'Amiens, nous a dit, d'après des historiens de leur collège, que, jusque vers 1760, ils « s'obstinaient à préférer Descartes à Newton, et généralement enseignaient les principes de physique sans presque recourir aux expériences » (p. 20), pourrait nous rappeler plus vigoureusement ce précieux renseignement quand il caractérise lui-même comme « une sorte de *logique physico-chimique* » le système opposé par Lamarck à la chimie moderne de Lavoisier et de Fourcroy. Pourtant, il est difficile de ne pas l'avoir présent à l'esprit, quand on lit la définition suivante : « l'*affinité chimique* est cette analogie dans la nature de certaines matières, et en même temps cette convenance dans la forme de leurs molécules, qui permet aux molécules de ces matières de s'agréger facilement entre elles, ou même de contracter ensemble une sorte de cohésion plus ou moins intime sans se dénaturer. Mais ce n'est point une force particulière; ce n'est point une *tendance* ni une *attraction* élective, qui porte deux substances à se combiner ensemble, c'est seulement une aptitude à la réunion » (p. 158), — ou celle de la « matière du feu », ce « fluide subtil, extrêmement compressible et élastique », dont il essaye de montrer que les diverses modifications possibles engendrent, *minimo sumptu*, les pro-

1. Rapprochons, des passages cités plus haut, le début même de la première exposition que Lamarck ait donnée — dans son *Discours* de l'an VIII, — de ses vues transformistes : « Il paraît, comme je l'ai déjà dit, que du *temps* et des *circonstances favorables* sont les deux principaux moyens que la nature emploie pour donner l'existence à toutes ses productions... Et il entreprend, aussitôt, de montrer que « leur puissance et leur fécondité a suffi pour produire tous les effets observés » — (L., p. 298 : cf. p. 333).

2. M. L. fait observer, au sujet de Condillac, que Lamarck « le cite à plusieurs reprises et possédait dans sa bibliothèque, presque unique représentant de la littérature philosophique, un exemplaire de ses œuvres complètes » (p. 289). D'autre part, la définition de la « méthode d'analyse » que Lamarck, dans son *Discours* de 1806, place sous le patronage de Condillac, est formulée en termes tels qu'elle paraît avoir été conçue, ou profondément modifiée par lui, en vue de defendre, ou de caractériser la marche suivie dans ses travaux d'histoire naturelle; elle ne s'applique pas, en tout cas, au mode de raisonnement que nous venons d'indiquer.

priétés physiques (couleurs, etc.) et même les principaux corps (p. 158 et tableau, p. 159)[1].

D'autre part, toute cette physico-chimie chimérique est-elle sans rapport avec les idées de Lamarck sur la vie et sur l'évolution des espèces? Il s'en faut de beaucoup. En vertu du principe classique de la tendance à persévérer dans l'être, que Lamarck pose dans son sens le plus absolu (p. 150 : « Aucun principe, aucun élément quel qu'il soit, ne peut avoir une *tendance* à se gêner, à s'éloigner de son état naturel, à perdre aucune de ses facultés, en un mot, à se modifier lui-même, pour s'enchaîner et subir l'état de combinaison. Cela répugne à la raison; par conséquent, cela est impossible »), il considère que « la nature n'a nulle aptitude à former elle-même des composés, par la voie des combinaisons directes: parce que les facultés des diverses sortes de principes qui existent, font tendre chacun de ces principes à la conservation de leur état libre et naturel, et non à subir l'état de combinaison, état dans lequel plusieurs d'entre eux sont nécessairement très modifiés » (p. 160). En d'autres termes, aucune combinaison chimique ne se forme en vertu des seules propriétés de ses éléments : la nature inorganique n'est capable que de décomposition, d' « analyse » (p. 161); toute synthèse est l'œuvre exclusive des êtres vivants (p. 160 : « tous les composés qu'on observe dans notre globe sont dus, soit directement, soit indirectement, aux facultés organiques des êtres doués de la vie. En effet, ces êtres en forment tous les matériaux, ayant la faculté de composer eux-mêmes leur propre substance, et, pour la composer, une partie d'entre eux (*les végétaux*) ayant la faculté de former des combinaisons premières qu'ils assimilent à leur substance »). Ainsi s'explique, sans doute, l'importance capitale attribuée par Lamarck à la distinction du monde inorganique et du monde organique (v. par exemple, *Discours* de l'an VIII, p. 21-23), et, probablement, la création même de ce mot de *Biologie* (L., p. 260) qu'il a légué, par Comte, à la langue scientifique et par lequel il désignait l'étude d'un ordre de lois complètement distinctes de celles de la physique et de la chimie[3].

1. Le *phlogistique*, que M. L. rapproche de cette conception de Lamarck (p. 153) paraît avoir servi à interpréter un ensemble d'expériences beaucoup plus particulier : celui des phénomènes de la combustion.

2. C'est dès 1776, au début même de sa carrière scientifique qu'il compose les *Recherches sur les causes des principaux faits physiques*, publiées seulement en 1794, et auxquelles il n'a cessé de renvoyer, — ainsi qu'aux *Mémoires* (1797), — dans ses *Discours*, et jusque dans ses derniers ouvrages zoologiques (L., p. 28 et 150-151). — Cf. ses vues sur les rapports du « fluide électrique » et du « fluide nerveux », sur la genèse mécanique des habitudes (p. 225-6) et des organes (p. 343).

3. L'influence, au moins indirecte, de Lamarck sur l'idée que Comte lui-même s'est faite de la biologie est certaine : cf. (p. 98-99 et 111) les relations de De Blainville avec Lamarck et (p. 427-8) l'action décisive qu'il lui attribue sur le développement de ses propres vues et sur le progrès de la science. — A un point de vue plus général, le *Système analytique des connaissances positives*

Mais il y a plus : certains changements décisifs dans les idées de Lamarck sur la vie et sur l'espèce paraissent bien avoir été dus, au moins pour une bonne part, à l'extension et à la systématisation croissante de sa conception générale du monde. Ainsi M. L. note (p. 304) qu'au début de sa carrière, — précisément dans ses *Recherches sur les principaux faits physiques*, — Lamarck déclare ne pas apercevoir comment l' « essence de la vie » pourrait être susceptible d'une explication physique : attitude naturelle, si l'on se reporte à l'antithèse absolue qu'il établit entre ses fonctions, et celles de la matière inerte. — Mais plus tard, dans les *Mémoires de physique et d'Histoire naturelle* (1797), dans les *Recherches sur l'organisation des corps vivants* (1802), dans la *Philosophie zoologique* (1809), il professe, au contraire « que la vie est un phénomène très naturel, un fait physique, à la vérité un peu compliqué » (p. 305). C'est qu'il a conçu, d'une part, que la vie n'est qu'un ensemble de « mouvements », qui n'apparaissent et ne se maintiennent que sous l'action du milieu, et découvert, d'autre part, les moyens par lesquels la nature transporte de l'extérieur à l'intérieur des êtres vivants la « cause excitatrice » de ces « mouvements », en compliquant leur organisation. Les notions de sa physique jouent, ici encore, un rôle très apparent : « Un fluide pénétrant... se trouve continuellement répandu dans notre globe et fournit et entretient sans cesse le *stimulus*, ainsi que *l'orgasme* — tension particulière qui est la cause essentielle de l'*irritabilité* — qui font la base de tout mouvement vital » (p. 308).

De même, M. L. se demande, après Packard, quelles considérations ont pu déterminer, à une date que l'on peut fixer entre des limites assez étroites (entre 1797 et 1800), le passage de Lamarck de l'idée de la fixité à celle de la variabilité de l'espèce (p. 290-292). Mais sans méconnaître ni l'influence de ses méditations géologiques, que M. L. croit avoir été « prépondérante » (p. 293), ni celle des progrès énormes réalisés à cette époque, par les collections du Muséum, sur laquelle Packard et M. L. ont raison d'insister (p. 224) et que Lamack lui-même indiquait à ses historiens (*Discours*, p. 95-96, p. 110), — il est permis de penser qu'il faudrait avant tout nous rappeler ici ce que M. L. nous a appris plus haut, c'est-à-dire que cette période est précisément celle pendant laquelle Lamarck paraît s'être désintéressé, provisoirement, de l'histoire naturelle pour s'absorber dans ses spéculations physico-chimiques (v. p. 66, et surtout, p. 120 et 130, le témoignage du botaniste A.-P. de Candolle : « il était dans ce temps — (1797 ou 98) — tout occupé de ses objections contre la théorie chimique et... on ne pouvait l'amener à parler de botanique »). Or de l'avis de M. L. appuyé sur les textes zoologiques, « l'année 1797 semble bien être celle où la

de l'homme, restreintes à celles qui proviennent directement ou indirectement de l'observation, publié par Lamarck en 1820, fournit à M. L. quelques citations intéressantes (ch. XXII, p. 381-394).

théorie transformiste... prit corps dans son cerveau » (p. 293). Il est donc permis d'admettre, ou tout au moins de conjecturer que l'idée de la transformation des espèces, et celle des facteurs de cette transformation, se sont présentées à lui comme des conséquences nécessaires de sa conception générale de la nature et de la vie, en même temps que comme des hypothèses que la continuité de mieux en mieux connue de la série animale lui faisait entrevoir la possibilité de vérifier [1].

Nous nous en voudrions de présenter nous-même ces quelques remarques, — dont tous les éléments nous sont fournis par M. L. — comme constituant une interprétation complète et définitive de la genèse de la théorie exposée dans les *Discours* et dans la *Philosophie zoologique*. Sur le sens même et sur les variations secondaires de cette théorie, sur la part qu'ont eue dans ses énoncés successifs les idées de continuité et de progrès, puis les notions plus positives empruntées à l'anatomie comparée, il y aurait bien d'autres indications à grouper, à critiquer. Mais nous gardons du livre de M. L., si peu systématique qu'il l'ait voulu faire, l'impression que précisément l'esprit de système, la tendance à relier de vastes groupes de faits par une déduction continue, ont joué dans l'élaboration du lamarckisme un rôle d'une importance capitale. S'il en était ainsi, Lamarck ne serait pas seulement un exemple, souvent cité et digne de l'être, de la façon dont les incompétents, parfois, renouvellent une science (pourvu qu'ils s'y mettent); — il vérifierait cette idée que la connaissance positive elle-même, comme l'action, se rêve, se construit idéalement avant de se faire.

H. Daudin.

II. — Sociologie.

Adolf Wagner. — Les fondements de l'économie politique, tome II. 1 vol. in-8° de 547 p. Paris, Giard et Brière (*Bibliothèque internationale d'économie politique*), 1909. 12 fr.

Voici cinq ans déjà qu'a paru le premier tome de cette traduction de l'ouvrage célèbre de M. Wagner. Il contenait une étude de la « nature économique » de l'homme, une discussion sur l'objet, les méthodes et le plan de l'économique, une analyse, enfin, de quelques notions qui tiennent dans cette science une place particulièrement importante, comme celles des biens, du patrimoine et de la valeur.

1. Rappelons encore les nombreux renvois aux *Mémoires de physique et d'Histoire naturelle* dans les *Discours* (an VIII = 1800, p. 22 et 32, an XI = 1803, p. 87), et les expressions que, dans l'*Hydrogéologie* (L., p. 193) ou les *Discours* (1806, p. 107), il applique à son propre travail : « le physicien naturaliste », « l'histoire naturelle et la physique animale ».

Dans le deuxième tome, qui vient de paraître, on trouvera d'abord des considérations sur l'économie en général et sur les diverses sortes d'économies que l'on peut distinguer. M. Wagner, comme on le conçoit, s'y attache principalement à l'économie individuelle; mais, fidèle à sa conception « organique » ou « sociale » de l'économique, il s'applique à montrer comment les économies individuelles sont sous la dépendance des faits qui se produisent dans les économies supérieures, et notamment dans l'économie nationale : il aura un développement fort intéressant, par exemple, sur l'influence que la « conjoncture » exerce dans ces économies individuelles (v. §§ 163-169). Toutefois, la question des diverses sortes d'économies et des rapports que ces économies entretiennent entre elles ne remplit qu'une partie relativement petite du volume qu'on nous offre. Des développements plus abondants sont réservés à la deuxième des questions qui sont traitées dans ce volume, à savoir à la question de la population, considérée du point de vue économique.

Dans le compte rendu que j'ai fait ici même[1] du premier tome de l'ouvrage de M. Wagner, j'ai essayé de caractériser la méthode de documentation et d'exposition de cet auteur, comme aussi les tendances qui dominent chez lui. Je ne pourrais, à propos de ce deuxième tome, que répéter ce que j'ai dit déjà. Pour m'en tenir à un seul point, ici encore on peut constater que les préoccupations de M. Wagner sont avant tout des préoccupations pratiques. S'agit-il de cette « conjoncture » à laquelle je faisais allusion plus haut? M. Wagner montrera que les effets qu'elle a pour les individus ne sont pas justes, et il recherchera comment on peut corriger certains au moins d'entre eux (§ 169). S'agit-il de la population? Il examinera principalement quelles conséquences les variations de cette population doivent entraîner en ce qui concerne la production et la répartition.

Bien entendu, M. Wagner ne néglige pas d'exposer des faits, et de chercher à les expliquer. On trouvera dans le deuxième tome de son ouvrage une grande quantité de statistiques démographiques, et des commentaires sur ces statistiques. Ces commentaires, toutefois, ne sont pas toujours parfaitement heureux. M. Wagner regarde le régime démographique de la France comme quelque chose d'exceptionnel (v. pp. 187-188, et passim). Il redoute la surpopulation. Il craint que l'amélioration de la condition du peuple, en tant qu'elle résulte des mesures législatives, etc., ne hâte le moment où cette surpopulation se produira (p. 525). Il n'a pas vu que cette évolution démographique que la France, dans l'époque contemporaine, a manifestée la première, était en train de s'étendre à bien d'autres pays encore, ouvrant sur l'avenir de l'humanité civilisée des perspectives toutes différentes de celles qu'il nous présente.

AD. LANDRY.

1. En 1905.

F. W. Headley. — Darwinism and modern socialism. In-16. VII-342 p. London, Methuen and C°, 1909.

Ce livre se compose d'une série d'études dans lesquelles l'auteur, membre de la Société Fabienne, s'efforce de démontrer la supériorité de l'individualisme sur le socialisme, le premier étant le principal facteur de tout progrès, le dernier ne pouvant qu'entraîner, si jamais il était réalisé, une déchéance morale et intellectuelle de la nation qui aurait eu l'imprudence de l'adopter. Si les sociétés primitives étaient basées sur un système socialiste ou demi-socialiste, c'est que ce système se trouvait en harmonie avec les conditions de vie de ces sociétés et était même, ces conditions étant données et tant qu'elles duraient, le seul système possible. Il en est autrement dans nos sociétés modernes qui constituent précisément la négation du principe socialiste, au point que la distance qui sépare une société civilisée de nos jours de telle ou telle société primitive peut se mesurer par le degré de prédominance dans cette société du principe individualiste. C'est à l'individualisme, à la libre concurrence, à la lutte pour l'existence telle qu'elle a été formulée par Darwin que les peuples civilisés doivent toutes leurs conquêtes scientifiques, tout le bien-être matériel dont ils jouissent. Certes l'individualisme a ses défauts et a pu tomber dans des excès et engendrer des abus. C'est donc ces défauts qu'il faut corriger, ces excès et abus supprimer, et non chercher à les remplacer par le principe contraire du socialisme. Qu'on empêche l'accumulation de trop grandes richesses, qu'on impose davantage les fortunes qui ne sont pas acquises directement par le travail, c'est-à-dire en premier lieu les successions, rien de mieux et voilà à peu près à quoi doit se borner le rôle de l'État. Aller au delà, demander à l'État de se substituer à l'individu, de lui assurer son travail et son pain quotidien, de prendre soin de sa santé, de se charger de l'éducation et de l'instruction de ses enfants, c'est vouloir tuer toute libre initiative, c'est déprimer les caractères, tarir les sources de cette énergie sans laquelle aucune société ne saurait subsister de nos jours, c'est provoquer un retour à la barbarie.

Bref, se basant à peu près exclusivement sur l'histoire de l'évolution économique de l'Angleterre, depuis le régime collectiviste des communautés morales jusqu'aux dernières tentatives faites dans le sens du socialisme municipal, l'auteur réédite contre le socialisme les objections classiqnes, et cela au nom de la doctrine plus générale du darwinisme qui est pourtant mis en doute de nos jours par un très grand nombre de biologistes. Entreprendre ici une discussion sur les mérites relatifs du socialisme et de l'individualisme, serait se livrer à un travail fastidieux, puisqu'il faudrait reprendre une argumentation qui a déjà servi tant de fois. Et puis le socialisme n'étant pas *un*, chacun l'entendant et l'interprétant à sa façon, il n'y aurait aucune chance d'arriver à une entente. Le socialisme est encore une simple possibilité dont nous ne pouvons qu'entrevoir les lignes les plus

générales. Nous ne serons à même de nous prononcer à son sujet, de le juger d'une façon définitive que le jour où il aura reçu une réalisation sérieuse. Ce jour n'est peut-être pas très proche : il n'en est pas moins vrai que le socialisme constitue la tendance dominante de nos jours et que l'Angleterre elle-même, le pays classique de l'individualisme, est impuissante à lui échapper. Aussi est-il permis de croire qu'il constitue une conclusion logique des conditions sociales et économiques actuelles. Pour arrêter son développement, c'est donc ces conditions qu'il faudrait changer. Or il est plus que probable, et l'expérience l'a d'ailleurs prouvé, que tout changement qu'on voudrait faire subir à ces conditions affecterait nécessairement un caractère socialiste. Nous tournons décidément dans un cercle vicieux dont on ne voit pas l'issue.

Dr S. Jankélévitch.

III. — Morale.

Benedetto Croce. — Filosofia della pratica. Economica ed Etica. Bari, G. Laterza e figli, editori, 1909, xix-415 p.

Cf. Giuseppe Prezzolini. Benedetto Croce. Collection *Contemporanei d'Italia*. Napoli. Ricciardi editore, 1909.

M. Benedetto Croce est un des esprits les plus curieux de l'Italie contemporaine. Doué d'une intelligence souple et robuste, possédant une culture quasi encyclopédique, il a exercé et continue d'exercer son activité dans les domaines les plus variés de la vie intellectuelle de son temps et de son pays. Critique littéraire, critique historique, sociologie, économie politique, philosophie, M. Croce s'intéresse à tout, non en dilettante, mais en savant et en philosophe discutant toutes les questions à la lumière d'un ensemble d'idées originales formant un système cohérent, une véritable *Weltanschauung*, comme disent les Allemands, dont la sincérité s'impose au respect même de ses contradicteurs et adversaires. Aussi M. Croce occupe-t-il une place à part dans le mouvement intellectuel de l'Italie de nos jours et, sans être chef d'école au sens propre du mot, il est considéré par une grande partie de ses contemporains, par la jeune génération surtout, comme un guide intellectuel, comme un conseiller et un maître probe et autorisé.

M. Croce a exposé ses idées philosophiques proprement dites dans un ouvrage intitulé *Filosofia dello spirito*, dont les deux premiers volumes analysés ici même étaient consacrés à l'*Esthétique* et à la *Logique*. Le troisième volume dont nous nous occupons aujourd'hui renferme une philosophie de l'activité pratique. On sait que la philosophie de M. Croce se rapproche sur beaucoup de points de l'idéalisme hégélien, mais il est bon d'ajouter qu'il s'en écarte sur un grand

nombre d'autres points très essentiels, et M. Croce a d'ailleurs pris soin de définir son attitude vis-à-vis de l'hégélianisme dans un essai précédemment paru et intitulé : « Ció che evivo e ció che é morte nelle filosofia di Hegel ». Ce qu'il a emprunté à Hegel, c'est sa conception dialectique de la réalité, celle-ci étant considérée comme une union entre le fini et l'infini, entre l'universel et le concret, union s'accomplissant grâce à l'activité créatrice de l'esprit qui partant d'une situation historique donnée, réalise l'avenir et fait naître à chaque instant de nouvelles combinaisons historiques.

Nulle part cette union entre le fini et l'infini, entre l'universel et le concret n'apparaît avec plus d'évidence et ne se présente d'une façon plus intime que dans l'action. Qu'est-ce en effet que l'action? On a voulu successivement la distinguer de la volonté, l'opposer à la connaissance, la ranger dans le domaine des sentiments, la faire dépendre de certains principes susceptibles de lui imprimer un sens et une direction, lui poser à l'avance des buts vers lesquels elle devait tendre et des fins qu'elle devait réaliser, la soumettre à l'appréciation de soi-disant jugements pratiques.

Or toutes ces tentatives sont fondées sur une conception purement psychologique, c'est-à-dire empirique et utilitaire de l'action. L'action ne se distingue pas de la connaissance, car pour agir il faut connaître. Toute action ayant pour point de départ une situation historique donnée, elle doit, pour ne pas être arbitraire et dépourvue de toute signification, se baser, s'appuyer sur la connaissance exacte et précise, aussi exacte et précise que possible, de cette situation. D'un autre côté, l'action, loin de se distinguer de la volonté, se confond, ne fait qu'un avec elle. Vouloir c'est agir, et agir c'est vouloir, car de même que nous ne concevons pas d'action qui ne soit pas l'effet d'une volition, de même il n'existe pas de volition qui ne s'exprime en action. Quant à la catégorie du sentiment à laquelle certains philosophes voudraient rattacher l'action, il suffit de jeter un coup d'œil d'ensemble sur la plupart des grands problèmes philosophiques, pour constater que le sentiment a toujours été considéré comme un expédient provisoire, comme un pis aller, auquel on avait recours toutes les fois qu'on ne réussissait pas à faire entrer certaines formes de l'activité spirituelle dans un des cadres déjà connus ou de l'en séparer complètement. Le « sentiment » ne présente ainsi, dans l'histoire de la philosophie, que « l'indéterminé » ou ce qui n'est encore que partiellement déterminé, bref, une catégorie qui sert à masquer notre ignorance.

Pas plus que de la volonté, l'action ne peut être séparée de ce qu'on appelle communément l'intention. Avoir une intention, c'est encore vouloir, mais vouloir *in abstracto*. Or une volition abstraite est inconcevable. Toute volition est une volition concrète, universelle, fondée sur la connaissance d'une situation donnée. Lors donc qu'on prétend excuser une mauvaise action en prétextant qu'elle a été guidée par

une bonne intention, on affirme une absurdité, puisqu'on oppose la volition concrète à la volition abstraite qui n'existe pas, et on ne s'aperçoit pas que le mauvais résultat de l'action est dû tout simplement à une connaissance insuffisante du point de départ. Il n'y a pas lieu de distinguer entre les erreurs commises de bonne foi et les erreurs résultant d'une mauvaise intention. L'erreur est une et reconnaît toujours et dans tous les cas la même cause : une information inexacte ou incomplète et une subordination de la volonté à des facteurs hétéronomes, à des buts et à des fins qui lui sont extérieurs, à des règles et à des jugements purement empiriques.

C'est en effet après coup, alors que l'action est déjà accomplie, alors que la volonté s'est déjà extériorisée et objectivée, que la psychologie descriptive formule ces buts et ces fins, ces règles et ces jugements. La volonté étant une puissance créatrice, chaque action réalise par là même quelque chose de nouveau, qui n'a pas encore existé, que nous ne pouvons ni prédire, ni prévoir. Vouloir enfermer l'action dans certaines limites, lui imposer d'avance un but et une règle, lui tracer un plan, c'est attenter à sa liberté, car si la volonté est soumise à la loi de la nécessité, dans la mesure où elle est obligée, pour s'exercer d'une façon efficace, de tenir compte de la situation historique qui lui sert de point de départ, elle redevient libre, dès qu'elle dépasse ce point de départ, pour s'élancer dans l'inconnu et créer une réalité nouvelle.

L'acte volitif est donc à la fois nécessaire et libre; et bien que la nécessité et la liberté s'y trouvent tout simplement juxtaposées, elles y sont à l'état de fusion, d'union intime, le déterminisme et le libre arbitraire se conciliant dans la synthèse supérieure de l'idéalisme. La volonté n'est pas davantage opposée aux passions comme telles : elle est seulement incompatible avec leur multiplicité, la volonté pratique pouvant en effet être définie comme *une volition* qui triomphe de *volitions*, de même que l'arbitraire résulte du triomphe de *volitions* sur la *volition*.

Après avoir ainsi fait ressortir l'insuffisance de toute définition psychologique de la volonté et montré la profonde unité et l'autonomie de l'acte volitif inséparable de la connaissance ou de l'activité pratique, M. Croce établit, dans la deuxième partie de son livre, deux formes spéciales de celle-ci : l'économie et la morale, la première exprimant le côté concret, particulier de l'activité pratique, la deuxième son côté universel, la première réalisant des fins individuelles, la deuxième des fins universelles, dépassant l'individu, la première soumise aux nécessités de la réalité historique, la deuxième libre et créatrice, mais au fond l'une inséparable de l'autre, l'économie sans la morale ne pouvant engendrer que des actes empiriques, la morale sans l'économie des actes arbitraires.

Il nous est impossible de suivre M. Croce dans tous les développements de sa pensée souple et vigoureuse à la fois, ni dans les fines

analyses auxquelles il se livre pour donner le plus de relief et de force possible aux idées maîtresses de son livre. Signalons seulement en passant sa distinction entre la science économique et la philosophie de la pratique et surtout toute la troisième partie du livre consacrée aux « lois », c'est-à-dire à l'activité juridique et à ses rapports avec l'activité économique d'un côté et avec la morale de l'autre. Une unité qui ne se démentit pas un seul instant traverse le livre d'un bout à l'autre et imprime à la philosophie de M. Croce le caractère d'un véritable « système », moins le pédantisme et les prétentions des systèmes de ceux des philosophes allemands dont M. Croce se rapproche le plus : nous avons nommé Fichte, Schelling et surtout Hegel. Disons encore à l'éloge de M. Croce, qu'élevé dans une atmosphère tout imprégnée d'hégélianisme, il a eu assez de vigueur et d'indépendance d'esprit pour n'accepter de cette philosophie que ce qui lui paraissait compatible avec les tendances de la pensée moderne. Et ce n'est certainement pas grâce à un pur hasard qu'ayant donné libre essor à sa propre activité créatrice, il s'est trouvé d'accord, sur beaucoup de points, avec l'idéalisme bergsonien pour affirmer le rôle primordial qui revient, dans la vie de l'esprit, à l'intuition, à l'invention spontanée, à la *génialité* au sens éminemment et essentiellement « démocratique », du mot, posant en plus l'identité de l'esprit, de la vie et de la réalité, l'un et les autres en état de devenir perpétuel, de création indéfinie de formes de plus en plus nouvelles et parfaites.

Dr S. Jankélévitch.

IV. — Variétés.

L. Prat. — Contes pour les Métaphysiciens. In-8°, 342 p. Paris, H. Paulin, 1910.

En adoptant la forme du conte, c'est-à-dire du mythe, de l'allégorie, du symbole, M. Prat n'use pas d'un procédé littéraire; il suit d'abord la tendance naturelle de son esprit; il montre ensuite la préoccupation ou le parti pris d'une doctrine. En effet, selon lui, « la réalité » n'a de valeur que celle que l'esprit lui reconnaît ou consent à lui laisser; elle ne s'impose pas même en fait, puisqu'elle peut toujours être modifiée; elle dépend ainsi à la fois de l'intelligence et de la volonté de l'homme. Elle se pose donc comme une donnée ou un problème; elle est un point de départ, non une solution; elle ne peut être présentée comme « la vérité ». Celle-ci n'est pas « la loi des choses », mais l'ordre que la raison découvre ou introduit dans les choses. Le conte métaphysique ou le rêve rationnel, auquel prête la réalité, est plus vrai que la réalité même ou le simple relevé des faits; la poésie, comme dit Aristote, est plus philoso-

phique que l'histoire. Mais la vérité elle-même est incomplète qui ne remonte pas jusqu'au mystère de l'origine et de la fin des choses, qui n'est pas la raison suivie dans ses plus grandes audaces, et manifestée par le conte le plus beau. La philosophie dresse cet ordre hiérarchique des valeurs : « les réalités, — les vérités, — les mystères ». C'est le plan du livre de M. Prat.

Il n'est rien de tel que les idéalistes pour pénétrer à fond et juger impitoyablement la réalité. M. Prat est sans illusion sur les hommes et la société : partout il voit la guerre, le triomphe de la force; la civilisation même ne lui impose point; elle n'est que la forme adoucie de la lutte universelle, que l'organisation de la victoire des forts ou des habiles; il n'a pas même de la pitié pour les faibles et les vaincus; il sait qu'il ne leur manque, pour être odieux, eux aussi, que la force. Il croit enfin que les hommes seront toujours ainsi, ou plutôt sont ainsi par nature.

On ne saurait pousser plus loin le réalisme. Mais justement c'est en le poussant si loin qu'on en sort. M. Prat n'admet point la réalité, ou plutôt il l'admet comme un fait, mais il lui refuse le droit d'être. Il la juge, et, la jugeant, il la déclare irrecevable, intolérable, il la nie. Il la nie au nom de sa raison. Qu'importe que la nature soit ce qu'elle est et que l'homme, comme être naturel, soit ou méprisable et vil ou cruel et odieux! La raison ne peut être ébranlée par les faits; son rôle n'est point de se plier à eux, mais de les plier à soi. Elle est souveraine et non sujette, à l'égard des choses. Ainsi l'homme se fait tort qui se connaît comme bête « de proie » et s'accepte comme tel. Il se fait tort, parce qu'il anéantit en lui la liberté et la raison, parce qu'il renonce à être « homme » et se résigne à être l'animal qui suit son instinct, le « sous-homme » qu'il est sans doute dans sa *nature* d'être, mais non pas dans sa *loi* de rester. A la « réalité » il faut opposer la « vérité », et la vérité, c'est d'être soi, de suivre sa raison, ce qui ne veut point dire de subir une nature supérieure, la raison impersonnelle, mais d'obéir à son inspiration propre, dans ce qu'elle a de plus élevé et de meilleur.

L'auteur suivra donc sa raison jusqu'au bout, et ne tiendra pour vrai que ce qui la satisfait entièrement. Autrement dit, il cherchera la vérité totale, celle qui dissipe tous les doutes angoissants et tragiques qu'élèvent dans l'esprit : le mal qu'engendre l'instinct, celui qui est au fond de l'amour, et enfin la mort.

Le mal n'a pour nous qu'une excuse possible : c'est d'être notre œuvre. S'il est notre œuvre, il n'est point sans remède : si nous l'avons fait naître, nous pouvons y mettre fin. Mais le mal est partout dans le monde. Dira-t-on qu'il est partout l'œuvre de l'homme? M. Prat va jusque-là. Il propose cette hypothèse hardie : Dieu aurait créé la vie, les germes et les semences; l'homme aurait donné à la vie ses formes, produit les espèces; il serait l'ordonnateur des choses, le démiurge; c'est lui qui, par un mauvais usage de sa liberté, aurait

fait la nature inharmonique et méchante; c'est lui qui aurait introduit la guerre dans le monde: c'est lui qui aurait la responsabilité du mal universel.

Mais c'est lui aussi qui conçoit le bien, le juste et qui le réalise ; son génie qui a perdu le monde peut donc le sauver. Il le sauvera s'il suit la raison, s'il met l'harmonie et la paix à la place du désordre et de la guerre, s'il réforme et épure ses sentiments, si de l'amour, par exemple, il fait, non une conquête, une lutte égoïste, mais un « don gracieux », un pur et noble dévouement.

Et il n'aura pas à craindre la mort, car la mort n'est pas l'anéantissement; les germes sont éternels; la vie individuelle ne s'éteint que pour renaître sous des formes nouvelles; elle poursuit son œuvre, reprend sa tâche, sans l'achever jamais. Si le passé revit en nous, c'est qu'il est nôtre. Nous n'héritons pas de nos ancêtres, nous n'avons d'ancêtres que nous-mêmes; ce sont les mêmes êtres qui, à travers les temps, reprennent, dans des conditions différentes, après des périodes de mort apparente et d'oubli réel, le cours ininterrompu de la vie, et, unissant leurs efforts successifs, fondent l'avenir, inaugurent le règne de la justice, éternel objet des aspirations des hommes, même les plus déchus. Ainsi s'ouvre devant nous la perspective grandiose d'un progrès réel, qui n'est point l'immolation des générations passées aux générations à venir, qui n'a point pour symbole un flambeau passant de mains en mains, mais qui est l'existence indéfinie des mêmes êtres réalisant eux-mêmes leur destinée.

Pur rêve! dira-t-on. Sans doute! Mais qu'on trouve, en dehors de ce rêve, un moyen de donner un sens satisfaisant à l'existence du monde! Qu'on justifie autrement les aspirations idéales, l'effort de l'homme pour sortir de la vie animale, pour s'élever de l'instinct à la raison, et de la raison elle-même à la vie supérieure, à l'héroïsme. Qu'on explique autrement que chacun de nous, ou au moins les meilleurs d'entre nous, veuillent franchir ces étapes de toute digne et noble vie : la vie du *sous-homme*, de l'*homme* et du *surhomme*. M. Prat est de la race des métaphysiciens : il a foi en son rêve, par cela seul que celui-ci satisfait à toutes les exigences de la raison. Si j'ajoute que ce rêve, il le développe avec une aisance et une souplesse dialectique, dont ce compte rendu dans sa sécheresse ne peut donner l'idée, qu'il l'entremêle de récits pleins d'humour et de verve, de mythes poétiques et de tableaux pittoresques, qu'il est un libre et charmant conteur autant qu'un philosophe hardi, j'aurai à peine indiqué et fait entrevoir l'intérêt de ce livre étrange, déconcertant et curieux, qui se lit avec plaisir et qui vaut d'être lu.

L. Dugas.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Janvier.

CHAMPION. — *J.-J. Rousseau et la Révolution française.* In-12, Paris, Colin.

J. D'ORNAC. — *L'alliance humaine.* In-12, Paris, Rivière.

BOURGEOIS (Léon). — *Pour la société des nations.* In-12, Paris, Fasquelle.

LÉVY-BRUHL. — *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures.* In-8, Paris, F. Alcan.

UDINE (Jean d'). — *L'art et le geste.* In-8, Paris, F. Alcan.

EBBINGHAUS. — *Précis de psychologie*, trad. fr. In-8, Paris, F. Alcan.

RAMOUSSE. — *Essai d'une théorique scientifique du concept de vérité.* — *Le phénomène de l'anarchie intellectuelle.* 2 vol. in-8, Paris, Cros.

GUIGNEBERT. — *L'évolution des dogmes.* In-12, Paris, Flammarion.

R. DE GOURMONT. — *Promenades philosophiques* (3e série). Paris, in-12, *Mercure de France.*

E. DE CYON. — *Dieu et science. Essai d'une psychologie des sciences.* In-8, Paris, F. Alcan.

LECLÈRE. — *Pragmatisme, Modernisme, Protestantisme.* In-12, Paris, Bloud.

MENDOUSSE. — *L'âme de l'adolescent.* In-8, Paris, F. Alcan.

TITCHENER. — *Lectures on the experimental Psychology of the Thought Processes.* In-12, New-York, Macmillan.

J. M. BALDWIN. — *Darwin and the Humanities.* In-8, Baltimore.

A. COLLINS. — *Clavis universalis.* In-12, Chicago, Bowman.

C. S. MYERS. — *Text Book of Experimental Psychology.* In-12, London, Arnold.

S. SULLY. — *The Teacher's Handbook of Psychology.* In-8, London, Longman.

ZSCHIMNER. — *Das Welterlebniss* (1er T.). In-8, Leipzig, Engelman.

SCHULZ. — *Maschinen-Theorie des Lebens.* In-8, Göttingen, Vandenhock.

BAROLIN. — *Der Schulstaat.* In-8, Wien, Braumuller.

WEGENER. — *Das Problem der Theodicee in der Philosophie des XVIII Jahrhunderts.* In-8, Halle, Niemeyr.

RUCH. — *Die Leibniz'sche Staatsidee.* In-8, Tubingen, Mohr.

L. SCHERMANN. — *Gobineau's Rassenlehre.* In-8, Stuttgart, Fromann.

LASPLASAS. — *Dios, segundo libro del mi concepto del mondo.* In-8, Madrid, Fé.

A. LOPAZ. — *El torreno de la locura.* In-8, Buenos-Ayres, Buffarini.

BRANDAU. — *Politica criminal represiva.* In-8, Santiago de Chile, Cervantes.

VILHENA. — *A expressao da colera na litteratura.* In-8, Lisboa.

Février.

GAILLARD. — *Nobilisme : essai sur les fondements de la culture.* In-12, Paris, Lecène, Oudin.

MAURAIN. — *Les états physiques de la matière.* In-12, Paris, F. Alcan.

LEMAITRE. — *La vie mentale de l'adolescent.* In-8, Saint-Blaise.

FÖRSTER. — *L'école et le caractère.* In-8, Saint-Blaise.

VIREY. — *La religion de l'ancienne Égypte.* In-12, Paris, Beauchène.

LEENHARDT. — *L'évolution, doctrine de liberté.* In-12, Saint-Blaise.

P. NORD. — *L'essor moderne vers l'idéal des temps nouveaux.* In-8, Paris, Arnaud.

DROMARD. — *Les mensonges de la vie intérieure.* In-12, Paris, F. Alcan.

A. LÉVY. — *David Frédéric Strauss, la vie et l'œuvre.* In-8, Paris, F. Alcan.

H. AUBERT. — *Les légendes mythologiques de la Grèce et de Rome.* In-8, Paris, Paulin.

BRUGEILLES. — *Le droit et la sociologie.* In-8, Paris, F. Alcan.

H. PIÉRON. — *L'évolution de la mémoire.* In-12, Paris, Flammarion.

N. ACH. — *Willensakt und Temperamente : experimentelle Untersuchung.* In-8, Leipzig, Quelle et Meyer.

VOLKMANN. — *Erkenntniss theoretische Grundlage der Naturwissenschaften.* 2 Ausg. In-8, Leipzig, Teubner.

MANNOURY. — *Methodologischer und philosophischer zur elementar Mathematik.* In-8, Haarlem, Wisse.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

UNE FELIDA ARTIFICIELLE

Il me semble utile de publier complètement une des observations médicales les plus curieuses que j'aie eu l'occasion de recueillir et à laquelle j'ai déjà fait allusion bien souvent dans plusieurs de mes ouvrages[1]. Cette observation d'*anorexie hystérique prolongée pendant plus de dix-sept ans* et de *modifications de la personnalité*, a été prise d'une manière assez complète, car le sujet a été observé par mon frère d'abord pendant deux ans, puis par moi-même pendant treize années consécutives, presque depuis le début de la maladie jusqu'à la mort du sujet. Pendant cette longue période de temps, les phénomènes observés ont été très remarquables au point de vue psychologique et au point de vue physiologique et, même s'ils ne sont pas tous aisés à interpréter aujourd'hui, ils méritent d'être publiés au moins à titre de document. Le sujet de cette observation est une femme que nous avons connue quand elle était âgée de vingt et un ans et que j'ai suivie jusqu'à sa mort, à l'âge de trente-cinq ans. Je dois lui conserver le nom de Marceline qui lui a déjà été donné dans plusieurs études, en avertissant que cette malade ne doit pas être confondue avec la Marcelle à laquelle j'ai consacré ici même un article en 1893. Un premier paragraphe résumera l'histoire du sujet et l'évolution de sa maladie, ce qui me permettra dans les paragraphes suivants de revenir sur certains points particulièrement intéressants.

1. J'ai déjà signalé cette malade dans mes divers ouvrages tantôt sous le nom de M., tantôt sous le nom de Marceline. Voici les principaux passages où l'on trouverait des descriptions détaillées de certains symptômes qu'elle a présentés : *L'automatisme psychologique*, 1889, p. 291; *Les stigmates mentaux des hystériques*, 1893, p. 61-67, p. 70-74, p. 176-185, p. 191; *Les accidents mentaux des hystériques*, 1894, p. 112, p. 192, p. 201, p. 210-213, p. 227; *Névroses et idées fixes*, 1898, I. Chapitre VI sur un cas d'allochirie, p. 234-262, p. 306, et p. 428-436; *The major symptoms of hysteria*, 1907, p. 86-92, p. 243; *Les névroses*, 1909, p. 266.

I. — L'évolution de la maladie.

Les antécédents héréditaires de Marceline sont déjà caractéristiques et nous montrent dans cette famille une prédisposition aux troubles nerveux et même aux troubles de la fonction de l'alimentation qui vont jouer le plus grand rôle chez notre malade. Les antécédents pathologiques sont moins nombreux du côté maternel, la mère était une brave femme sans troubles nerveux d'aucune espèce, elle a survécu à sa fille. Un oncle de la malade, frère de la mère, eut cependant un accès grave de mélancolie, il resta deux ans dans un asile; puis fut remis en liberté; il finit par se tuer dans un nouvel accès à l'âge de quarante-quatre ans. La grand'mère maternelle fut pendant longtemps à peu près aliénée, elle restait couchée des mois entiers en refusant de manger; elle se rétablissait pendant quelques semaines, puis recommençait.

Du côté paternel les antécédents sont plus curieux : le père présenta depuis sa jeunesse un trouble curieux de l'alimentation, il vomissait après chaque repas presque tout ce qu'il venait de manger et par conséquent se nourrissait fort difficilement; il finit par mourir d'une pleurésie tuberculeuse à l'âge de quarante-neuf ans. Une sœur de cet individu avait exactement le même trouble de l'estomac : elle vomissait constamment et s'alimentait fort peu. Une autre tante de la malade avait encore la même maladie du vomissement : un oncle paraît avoir été bien portant.

Si nous remontons aux grands-parents paternels, nous trouvons de l'asthme chez le grand-père et nous trouvons chez la grand'mère cette même disposition aux vomissements continuels compliquée, semble-t-il, vers la fin de la vie par des symptômes de paralysie agitante. Enfin une sœur de celle-ci, grand'tante de Marceline, était épileptique.

Ainsi que le montre le tableau des antécédents héréditaires (fig. 1), nous trouvons donc dans cette famille, sur les huit personnes que nous pouvons connaître : deux aliénés, une épileptique et surtout 5 cas de la maladie du vomissement perpétuel prolongé pendant des années. On a déjà fait observer, si je ne me trompe, que dans certaines familles la disposition aux vomissements est une chose

héréditaire; notre observation est très démonstrative sur ce point car le vomissement va être encore un des symptômes essentiels de Marceline.

Marceline, l'unique enfant de cette famille, fut une enfant débile qui, dès l'âge de trois ou quatre ans, se plaignait toujours de maux de tête et qui était disposée aux saignements de nez à tout propos. Déjà à cet âge elle mangeait difficilement et il fallait sans cesse la gronder et la contraindre pour l'alimenter. Un peu plus tard, elle fut une enfant assez vive et intelligente et elle apprenait facilement ce qu'on lui enseignait à l'école. Mais cela ne dura pas : à peu près vers l'âge de dix ans, aux approches de la puberté, elle se trans-

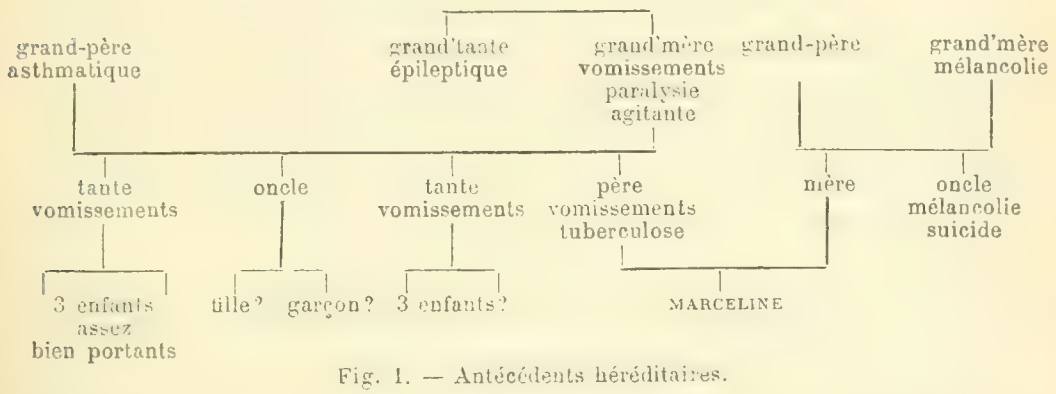

Fig. 1. — Antécédents héréditaires.

forma peu à peu, elle devint triste et méchante; elle se faisait renvoyer de l'école pour son indocilité et son manque d'attention. Assez rapidement elle perdit toute vivacité d'esprit et se comporta comme une idiote, incapable de comprendre l'enseignement qu'elle suivait si bien l'année précédente. En même temps elle commença à manger encore moins que d'ordinaire malgré des remontrances continuelles et elle eut des saignements de nez deux fois par jour. Vers l'âge de treize ans les troubles nerveux devinrent plus caractéristiques et elle présenta des mouvements choréiques très intenses d'abord d'un seul côté, dans le bras et la jambe gauches, puis des deux côtés. Déjà à ce moment il y eut une anesthésie très marquée du côté gauche.

Vers l'âge de quatorze ans la première apparition des règles amena une sorte de détente : Marceline mangea mieux et put reprendre quelques études primaires. Elle avait retrouvé en grande partie son intelligence et son attention et ne présentait plus de mouvements choréiques, elle restait seulement faible et anémique

Mais à seize ans elle se portait déjà moins bien, elle eut à plusieurs reprises de violentes hémorragies nasales qui se prolongeaient plusieurs heures : on dut même une fois recourir au tamponnement.

A dix-sept ans, elle fut atteinte d'une fièvre typhoïde légère et peu de temps après elle assista à la mort de son père : depuis ce moment les troubles nerveux devinrent beaucoup plus graves. Elle eut toutes les semaines d'abord, puis tous les jours des attaques hystériques avec perte de conscience, convulsions, cris et délire pendant plusieurs heures. L'anesthésie réapparut sur tout le côté gauche et le Dr Bucquoy, à qui elle avait été adressée, chercha en vain à faire disparaître cette anesthésie par des douches, des applications de drap mouillé et par l'électrisation. En même temps les saignements de nez recommencèrent fort graves et la malade qui mangeait de moins en moins se plaignit sans cesse de douleurs à l'estomac. Un vomitif qu'on lui fit prendre malencontreusement détermina un nouvel accident : elle se mit à vomir tout ce qu'elle mangeait sans rien garder.

Depuis cette époque, c'est-à-dire depuis l'âge de dix-neuf ans, les crises ont diminué, puis elles ont disparu et ne se sont plus jamais reproduites, et tous les accidents se sont localisés sur l'estomac et sur les fonctions de l'alimentation. La malade refusait de manger, puis, quand à force de supplications et de menaces on était parvenu à lui faire absorber quelque aliment, elle le rendait immédiatement. On essaya de toutes les nourritures possibles, on eut pendant quelque temps une apparence de succès avec les crèmes glacées et le café noir. Puis on tenta de pratiquer régulièrement le lavage de l'estomac : deux fois par jour on lavait l'estomac, puis on introduisait des aliments par la sonde. L'opération était facile, car la malade ne sentait absolument rien dans le pharynx quand on introduisait la sonde et se prêtait à tout ce que l'on voulait : ces opérations furent répétées deux fois par jour pendant un an. Les résultats furent médiocres car Marceline sentait encore moins le besoin de manger ou le goût des aliments et vomissait à peu près tout ce que l'on introduisait. A ce moment un nouvel accident se joignit à tous les précédents : la malade devint incapable d'uriner et dut être sondée, puis apprendre à se sonder elle-même, ce qu'elle continua à faire régulièrement.

Deux mois après le début de ce nouvel accident elle tomba dans

un état de faiblesse épouvantable et cessa de pouvoir se lever de son lit : On dut se décider à la conduire à l'hôpital de la Pitié où elle fut traitée par MM. Brissaud et Gilbert. On essaya de tous les traitements, des vésicatoires sur la région épigastrique, des électrisations, des massages, des lavages de l'estomac; jamais on ne parvint à lui faire garder plus de quelques minutes les quelques gouttes de lait qu'on introduisait par la sonde. La malade restait dans son lit, au dernier degré de la faiblesse et de l'inanition. Elle était d'une maigreur squelettique, elle avait la peau sèche, l'haleine très mauvaise et présentait l'aspect d'une moribonde. Elle était anesthésique sur toute la surface du corps, à peu près sourde et aveugle, elle parlait à peine et semblait fort abrutie.

Mon frère, le Dr Jules Janet, était alors interne à la Pitié et s'intéressait aux études sur l'hypnotisme alors à la mode. Il fut autorisé par M. Brissaud à tenter quelques expériences sur cette moribonde afin de voir s'il serait possible de transformer son état nerveux et de lui faire conserver quelques aliments et il commença à s'occuper de Marceline le 8 juin 1887. Jules Janet avait assisté à quelques-unes des études que je faisais depuis quelques années à l'hôpital du Havre sur des hystériques hypnotisées et avait souvent discuté avec moi leur interprétation. Je lui avais montré les faits, que j'ai décrits dans la *Revue philosophique* de 1886, relatifs aux divers états de conscience et aux divers somnambulismes des hystériques. Il avait constaté avec moi que ces malades, dont l'équilibre nerveux et psychologique est fort instable, étaient susceptibles sous l'action de diverses excitations de changer d'état, d'entrer dans plusieurs états psychologiques en apparence hiérarchiquement superposés. Dans ces états nouveaux elles reprenaient de plus en plus les sensibilités, les activités, en un mot les fonctions qu'elles semblaient avoir perdues. Dans le dernier de ces états que j'avais appelé « le somnambulisme complet » à cause des circonstances qui accompagnaient son apparition et sa disparition, le sujet devenait absolument normal à tous les points de vue. Il revenait à son état de santé naturel et cet état prenait la forme d'un somnambulisme à cause des périodes maladives qui le précédaient et qui le suivaient. Ces études ont fait un peu plus tard l'objet de mon livre sur *L'Automatisme psychologique*. Jules Janet conclut légitimement que si l'on

pouvait reproduire de pareilles expériences sur Marceline on devait obtenir chez elle un état plus complet que celui que l'on observait depuis si longtemps dans lequel elle pourrait retrouver ses diverses sensibilités en apparence supprimées et recommencer à manger sans vomir et à uriner.

Il se mit à l'œuvre avec patience en utilisant les procédés que je lui avais montrés, en y ajoutant d'autres artifices et il arriva après une dizaine de jours à la faire entrer dans un état différent de celui où elle avait été constamment jusque-là. Il y parvint surtout en se servant des procédés classiques pour provoquer le sommeil hypnotique, en essayant par tous les moyens possibles de diriger l'attention sur la perception des sensations et en provoquant des mouvements de diverses espèces. J'aurai à revenir sur ces procédés et sur leurs effets : quoi qu'il en soit, il arriva de cette manière à obtenir un état fort analogue à ce que j'avais appelé le somnambulisme complet de Lucie ou de Léonie. Dans ce somnambulisme, Marceline, exactement comme les hystériques que j'avais étudiées au Havre, récupérait toutes ses sensations et tous ses mouvements, parlait clairement et racontait toute sa vie sans aucune confusion. Enfin, ce qui était essentiel, elle reprenait le contrôle de ses fonctions viscérales, elle pouvait manger et déglutir sans difficulté, elle gardait ce qu'elle avait mangé sans aucun vomissement et pouvait uriner sans recourir à la sonde. Le résultat fut très beau, il se résume en un mot : le 1er juin 1887 cette femme pesait 42 kilogrammes, et paraissait une moribonde; le 11 septembre 1887 elle pesait 50 kg. 500; en trois mois elle avait engraissé de 8 kg. 500 et elle travaillait toute la journée dans les salles en aidant les infirmières.

Mais ce résultat ne fut obtenu qu'avec une peine énorme : Jules Janet se croyait au début obligé de réveiller le sujet après chaque séance parce qu'il croyait l'avoir fait entrer dans un état hypnotique anormal et même dangereux. Cette opération du réveil, quelle qu'elle fût, avait comme résultat de remettre Marceline exactement dans l'état où elle était quand on avait commencé le traitement. Elle se trouvait totalement anesthésique, engourdie, inerte et sans aucun souvenir de ce qui venait de se passer pendant la séance d'hypnotisme. Mais, ce qui était plus grave, elle ne pouvait plus déglutir une goutte d'eau et quand on introduisait

des aliments par la sonde elle les rendait de nouveau immédiatement, enfin elle recommençait à ne plus pouvoir uriner spontanément. Pour lui faire absorber correctement un second repas, il fallait l'endormir de nouveau, recommencer l'excitation de la sensibilité et l'éducation des mouvements, la ramener graduellement au somnambulisme complet, puis la faire manger et uriner dans cet état et ensuite seulement pratiquer le réveil.

Jules Janet espérait parvenir à conserver au réveil les fonctions qui étaient réapparues dans l'état artificiel. Il essaya de toutes manières et pendant des mois entiers à conserver au réveil la fonction de l'alimentation. Les suggestions de toutes espèces, les réveils graduels, la prolongation de l'alimentation pendant le réveil, tout fut impuissant. Dès que Marceline était réveillée ou soi-disant telle, elle se retrouvait non seulement amnésique et anesthésique, mais inerte, sans déglutition, avec une intolérance absolue de l'estomac et sans miction. Son médecin, fatigué et dégoûté de ces longues séances toujours les mêmes et inévitables, en vint tout naturellement à l'idée de prolonger la période en apparance si heureuse de l'état artificiel et de renoncer à ce prétendu réveil si malheureux. Il endormit la malade le matin pour lui faire prendre le repas de midi, puis il la laissait toute l'après-midi dans le même état afin qu'elle pût dîner le soir et ne la réveillait que dans la soirée.

Cette pratique qui semblait alors singulière n'eut que de très heureux résultats : dans la journée la malade paraissait transformée, elle était gaie, intelligente, active, se souvenait de toute sa vie et travaillait dans le service en aidant les infirmières, elle mangeait de bon appétit sans que l'on eût à s'occuper d'elle et urinait sans difficultés. Le soir elle était réveillée, c'est-à-dire ramenée à son état inerte et abruti dans lequel elle passait la nuit, immobile, mais sans dormir réellement, jusqu'à ce que dans la matinée on la remît dans son autre existence plus alerte et plus naturelle. Peu à peu, on fut amené à reproduire plus rarement cette opération fastidieuse du réveil qui n'amenait que de déplorables résultats et à laisser la malade des journées, des semaines entières dans l'état plus heureux que l'on ne cherchait plus à supprimer. Les choses étaient ainsi réglées en janvier 1888, quand la famille de Marceline trouvant qu'elle se portait fort bien la retira de l'hôpital pendant qu'elle était dans l'une de ses périodes heureuses.

Tout alla bien pendant quelque temps; mais quinze jours après son départ la mère de Marceline la ramena à l'hôpital dans un état pitoyable. A l'occasion des règles, la malade s'était complètement réveillée : elle présentait de nouveau au complet les symptômes qui avaient été si graves l'été précédent; mais en outre elle avait complétement oublié les événements qui venaient de s'écouler depuis un mois, elle ne comprenait pas comment et pourquoi elle avait quitté l'hôpital et ne s'expliquait plus sa situation chez sa mère. Il fallut évidemment la rendormir de nouveau, puisque l'on savait très bien par la longue expérience précédente que l'on ne pouvait pas arrêter autrement ses vomissements et qu'elle allait retomber dans l'inanition. Puis, quand elle fut rentrée complètement dans l'état alerte, quand elle fut maîtresse de toutes ses sensibilités, de tous ses mouvements et de tous ses souvenirs, il fallut la renvoyer chez elle dans cet état en espérant qu'elle y resterait.

En somme, on peut dire qu'à partir de ce moment commence une deuxième période dans le traitement de cette personne. La malade n'est plus traitée régulièrement, on ne lui impose plus des changements d'états à des heures déterminées; on la laisse livrée à elle-même dans l'état qui semble le meilleur et l'on souhaite qu'elle s'y maintienne le plus longtemps possible. On ne s'occupe d'elle et l'on ne cherche à la transformer que lorsqu'elle vient réclamer du secours et lorsqu'on est obligé de la transformer. Les choses se passèrent ainsi pendant l'année 1888 et Marceline sembla s'en trouver assez bien. Elle resta la plupart du temps dans son état alerte, le meilleur, ne se réveillant et ne réclamant du secours, c'est-à-dire une nouvelle séance pour la rendormir, que tous les quinze jours ou même toutes les trois semaines. En mai 1888 seulement elle traversa de nouveau une mauvaise période, dans laquelle elle se réveillait fréquemment et reprenait alors sa dysphagie et tous ses troubles. Elle avait alors à chaque réveil des oublis considérables de plus en plus graves, car chaque fois elle retournait en arrière jusqu'au moment de la dernière période correspondante, c'est-à-dire jusqu'au moment où elle était étendue sur son lit à l'hôpital de la Pitié en y ajoutant seulement les périodes très courtes de réveil survenues depuis cette époque. En réalité elle avait chaque fois une amnésie de plus d'un an dont la limite était toujours très régulière. Après cette mauvaise période qui dura quelques semaines, ces

réveils complets furent plus rares. De temps en temps, à de rares occasions M. Jules Janet déterminait lui-même ce réveil comme il le faisait autrefois afin de montrer à quelques personnes ces curieux changements des fonctions viscérales et des fonctions intellectuelles. C'est ainsi que beaucoup d'étudiants, d'internes des hôpitaux ont eu l'occasion de constater les alternances bizarres que l'on pouvait déterminer artificiellement sur ce sujet grâce aux modifications de la sensibilité ainsi que la manière dont s'effectuaient les transitions. C'est aussi à cette époque que Jules Janet présenta cette malade à la Société clinique de Paris, réunion de médecins et d'étudiants, et qu'il remit ses observations et ses notes au secrétaire de la Société, M. Sollier. Ces études, si je ne me trompe, n'ont pas été sans influence sur le développement de doctrines qui ont apparu quelques années plus tard à propos de l'hystérie et de son traitement.

D'ailleurs, Jules Janet publiait peu de temps après un résumé de cette remarquable observation dans deux articles, l'un paru dans la *France médicale* du 6 avril 1889 et intitulé *Un cas d'hystérie grave*, l'autre paru dans la *Revue scientifique*, 1888, I, p. 616, et intitulé *Hystérie et somnambulisme d'après la théorie de la double personnalité*. Ces études très intéressantes, quoique à mon avis très incomplètes, indiquaient sommairement l'interprétation à laquelle l'auteur avait été conduit peu à peu. Il comparait justement sa malade à la Felida X. de Azam puisqu'elle présentait comme elle deux états fort inégaux et que, dans l'un d'eux, elle avait un oubli complet de l'autre; mais il ajoutait que c'était *une Felida artificielle* puisqu'il était le maître de ces deux états et pouvait à son gré faire passer la malade dans l'un ou dans l'autre. Il comprenait bien que cette division apparente du sujet en deux personnalités et en deux formes d'existence n'avait pas au fond une grande importance et dépendait des retours de la maladie et des guérisons momentanées. En somme, il se rattachait sans explications suffisantes à l'interprétation que j'avais proposée de faits de ce genre dans mes articles de la *Revue philosophique* (1886-87) et qui devait être développée dans mon livre sur *L'Automatisme psychologique*, 1889.

A ce moment Jules Janet, préoccupé de ses études de chirurgie et de ses recherches microbiologiques, se désintéressait de plus en

plus de cette malade purement névropathe et très encombrante qui exigeait à chaque instant de longues et difficiles séances pour restaurer des fonctions qu'elle perdait ensuite pour le moindre prétexte. Il lui consacrait le moins de temps possible quand elle revenait et de nouveau elle avait des réveils fréquents avec dysphagie, vomissements, avec des contractures de tous les côtés, des anesthésies considérables et des amnésies très étendues. Profitant de mon retour à Paris, à ce moment, mon frère me confia cette malade comme un sujet hystérique remarquable et à partir de l'année 1889, c'est moi qui ai pris la direction de Marceline jusqu'en 1901.

Cette pauvre fille, qui était alors âgée de vingt-trois ans, venait justement de changer de carrière et de situation depuis peu de temps. Elle avait jusqu'alors travaillé comme couturière dans un grand atelier de la rue Miromesnil : grâce à la protection de quelques personnes qui s'intéressaient à sa famille, elle parvint à entrer comme employée dans une grande maison de commerce; elle avait même réussi à passer un examen nécessaire à l'entrée dans cette maison[1]. Elle travaillait avec beaucoup de zèle et quelque intelligence quand elle était bien disposée et on était alors satisfait de son service; mais de temps en temps on lui reprochait sévèrement d'être inerte, distraite et « d'avoir l'air bête ». Or elle avait cet air bête quand elle se réveillait; comme elle ne se rendait que trop compte de sa maladie, elle craignait de perdre sa place et avait très peur de se réveiller. Aussitôt qu'elle se sentait transformée et réveillée elle accourait chez moi « pour se faire rendormir ». Au début, pour connaître le sujet et pour avoir quelque prise sur cette singulière maladie, je la laissais faire et je la recevais ainsi deux ou trois fois par semaine. Je reproduisais à peu près les pratiques auxquelles elle était habituée et qui étaient indispensables pour la remettre dans son état alerte; mais j'introduisais rapidement dans son traitement un changement assez important. Craignant que dans ces changements d'états, dans ces alternatives de réveil et de prétendu sommeil hypnotique il n'y eût une grande part d'éducation et de suggestion, je supprimai totalement l'usage de ces mots. Je ne la

1. Je suis obligé pour pouvoir publier sans inconvénients les détails de cette observation de changer quelque peu le milieu dans lequel a vécu la malade et la situation qu'elle a occupée; mais les faits psychologiques ne sont pas altérés par cette modification.

considérais plus comme éveillée quand elle se présentait avec tous ses troubles physiques et moraux et toutes ses amnésies, mais simplement comme une malade qui présentait tel ou tel accident et je me bornai à traiter et à supprimer les accidents sans exprimer d'opinion sur l'état d'ensemble où la plaçaient ces transformations. Peut-être en raison de ce changement de méthode, peut-être tout simplement en conséquence du changement de la personne qui la dirigeait elle resta presque toute cette année dans un état assez mauvais. Elle refusait presque constamment de manger et présentait à chaque instant des phénomènes de dysphagie, des vomissements, de la dysurie, elle avait des contractures de la bouche, du pharynx, de la langue, ou bien des jambes et malgré mes efforts son poids diminuait. Les amnésies se reproduisaient fort souvent suivant la forme précédente, c'est-à-dire qu'elle oubliait les périodes d'état alerte et se retrouvait transportée en arrière aux premiers temps de son traitement.

Les années suivantes, en 92 et 93, les choses s'améliorèrent. Marceline s'habitua davantage à moi et se laissa transformer plus facilement et plus complètement. D'autre part, elle eut quelques satisfactions dans son travail et cela exerça une très bonne influence sur son état mental. Sous ces diverses influences elle se porta beaucoup mieux, elle n'eut que rarement des accidents hystériques et presque jamais d'amnésies : aussi ne vint-elle me retrouver pour la transformer que d'une manière irrégulière et assez rarement, tous les mois à peine ou toutes les six semaines. En réalité elle passa ces deux années à peu près complètement dans l'état alerte.

Il n'en fut malheureusement pas de même les années suivantes : Marceline dut changer d'occupation dans la maison de commerce où elle était et travailler pendant quelque temps dans un magasin éloigné de la maison principale que nous placerons rue Réaumur. Là elle dut faire pendant plusieurs mois un service pénible de surveillance de nuit qui la fatigua beaucoup. Enfin, plusieurs employés de la maison moururent tuberculeux, ce qui l'affecta vivement en lui rappelant la mort de son père.

Affaiblie par ces diverses influences elle baissait sensiblement et recommençait à présenter les mêmes troubles qu'autrefois. Cela détermina des démêlés avec l'administration de la maison : tantôt on remarquait qu'elle boitait à cause de quelque contracture mal

dissimulée, et l'on prétendait qu'elle avait une coxalgie, tantôt on la surprenait dans une période d'amnésie et l'on faisait un rapport sur elle en disant qu'elle était atteinte d'aliénation mentale : enfin tout en reconnaissant son zèle et sa compétence on lui déclarait que l'on trouvait son état de santé très insuffisant et on la menaçait de la renvoyer. Naturellement ces démêlés achevaient de la bouleverser complètement. Elle eut de nouveau des contractures de la bouche, du pharynx, du tronc, des jambes, elle recommença les vomissements incoercibles, les troubles urinaires, les saignements de nez énormes surtout au moment des règles, etc., et naturellement elle eut aussi toutes sortes d'accidents mentaux et en particulier de grandes amnésies. Je dus la soigner continuellement et bien souvent, comme elle était incapable de venir chez moi, je dus aller chez elle à la hâte afin de détruire un accident trop visible et de la mettre en état de retourner dans son service sans attirer trop l'attention. Bien souvent j'étais inquiet de la responsabilité qu'une femme semblable pouvait avoir dans une maison de commerce importante. Je n'avais pas le droit de violer le secret médical et elle me suppliait de ne pas lui faire perdre son gagne-pain. Je me suis borné à la retenir chez elle toutes les fois que j'avais quelque inquiétude et à la rétablir le plus complétement possible quand je la laissais rentrer. Avec des alternatives déterminées par le traitement sans cesse répété, la plus grande partie de l'année fut remplie par des périodes de dépression.

L'année suivante, 1895, j'ai pu réussir à organiser sur cette malade une série d'études précises relatives à la nutrition que je désirais faire depuis longtemps. J'étais très étonné de voir une personne de ce genre continuer à vivre et même à faire continuellement un travail assez dur tout en absorbant des quantités incroyablement petites de nourriture, tout en restant des semaines entières à peu près sans aucune alimentation. D'un côté je voulais constater s'il n'y avait pas là quelque supercherie et de l'autre je voulais analyser cette nutrition bizarre. Grâce à l'obligeance de M. Charles Richet qui a bien voulu me donner sa précieuse collaboration, j'ai pu installer Marceline au laboratoire de physiologie de l'Ecole de médecine une fois pendant trois semaines et une autre fois pendant six semaines. Elle fut pendant cette période soumise à une surveillance rigoureuse de jour et de nuit. Son alimentation

fut pesée exactement et tous les excreta furent analysés tous les jours. La respiration fut aussi l'objet d'une étude intéressante. J'indiquerai plus tard en parlant plus complètement des troubles physiologiques les résultats principaux de cette longue étude. Ils ont déjà été d'ailleurs publiés en partie par M. Charles Richet dans les *Comptes rendus* de la Société de Biologie.

Après cette période, qui fut cependant pénible pour elle, Marceline reprit son travail dans d'assez bonnes conditions et se porta relativement bien pendant quelque temps : elle resta à plusieurs reprises plusieurs mois sans réclamer mon secours. Elle continuait à prendre une nourriture extrêmement bizarre et très réduite, mais qui semblait suffisante pour elle ainsi que les recherches de laboratoire paraissaient l'avoir montré et qui lui suffisait pour ne pas maigrir et pour continuer à travailler. Les années 1896 et 97 sont parmi les meilleures que j'ai observées chez cette malade.

En 1898, Marceline réussit, un peu malgré moi, à se faire nommer inspectrice dans la maison où elle travaillait depuis longtemps. Cette nomination, par les émotions qu'elle détermina, fut d'abord l'occasion de graves perturbations et amena en particulier les troubles les plus curieux de la mémoire. Mais après quelque temps cela se calma et dans sa nouvelle situation elle eut un travail plus facile et plus agréable et cela lui fut plutôt favorable.

Des rechutes recommencèrent l'année suivante et les choses se présentèrent toujours de la même manière : tantôt Marceline restait quelque temps en état alerte, capable de manger, d'uriner, de retrouver tous ses souvenirs, tantôt elle retombait plus ou moins dans son état de dépression, vomissant indéfiniment et complètement désorientée par la perte d'une grande quantité de souvenirs des événements récents. A de certains moments ces rechutes survenaient tous les deux ou trois jours, dans d'autres périodes elle restait des semaines et même des mois sans avoir à demander secours.

Cependant je me lassais moi aussi d'un travail toujours le même, à la longue peu intéressant et qui représentait une grande perte de temps. J'essayais par tous les moyens possibles d'écarter ces séances, de les écourter et souvent je renvoyais la malade insuffisamment transformée et dans un état médiocre. Il se peut que cette diminution des séances ait eue une influence fâcheuse : la

pauvre fille se nourrit sans doute encore moins et elle s'affaiblit. Dans le mois de janvier 1900 elle eut des accidents de congestion pulmonaire assez sérieux dès le début; elle fut très bien soignée à l'hôpital, je m'occupai de la faire manger davantage et elle se rétablit une première fois. Mais les accidents pulmonaires ne tardèrent pas à recommencer et les signes de la tuberculose devinrent incontestables.

Il me semble que sous l'influence de l'infection tuberculeuse et de la fièvre légère qui en fut la conséquence les troubles proprement nerveux et mentaux ont diminué. Mais la transformation n'a pas été complète comme je l'ai observé dans d'autres cas sur des hystériques atteints de tuberculose. Même dans la dernière année, Marceline eut encore des périodes de dépression avec amnésie. Ce qui est vrai, c'est que ces crises furent plus rares et que la malade réussit à se nourrir davantage. Les accidents pulmonaires et les crachements de sang se répétèrent surtout à l'époque des règles. La malade s'affaiblit beaucoup, elle fut obligée de renoncer à faire son travail qu'elle avait continué jusqu'aux dernières limites de ses forces. Dans les derniers mois son esprit semblait plus lucide, elle restait dans son état alerte : elle se rendait compte de la bizarrerie de son existence : « Voici dix ans, disait-elle, que je ne vis pas. que je traîne comme une ombre, il est grand temps de finir cette sotte histoire ». Elle finit par s'éteindre le 7 novembre 1901, à l'âge de trente-cinq ans.

Ce résumé rapide de la vie d'une malade atteinte d'hystérie qui est restée anorexique depuis l'âge de seize ans jusqu'à l'âge de trente-cinq ans avec des accidents viscéraux névropathiques de toute espèce, qui pendant quinze ans a présenté les plus singulières altérations de la personnalité méritait d'être résumée dans son ensemble. Cet exposé de l'histoire de Marceline servira à situer plus facilement les phénomènes pathologiques qu'il faut maintenant étudier avec un peu plus de précision.

II. — Les troubles des fonctions viscérales.

Le plus grand trouble pathologique, celui qui a peut-être déterminé tous les autres et qui indirectement a été la cause de la mort

a été certainement *le trouble de la fonction de l'alimentation.* L'anorexie et le refus des aliments a été grave dès l'âge de treize ou quatorze ans, il a débuté probablement plus tôt, car déjà dans l'enfance il était difficile d'obtenir une alimentation raisonnable; ces symptômes ont persisté jusqu'à la fin de la vie : Le 1er juin 1901, Marceline, effrayée par les progrès de la phtisie, mangeait un peu plus et je la félicitais de ce qu'elle pouvait maintenant manger plus facilement : « Ce n'est pas plus facile, me répondit-elle, c'est toujours un supplice pour moi. S'il ne fallait plus me forcer pour manger et pour boire il n'y aurait plus d'enfer pour moi. »

Ce trouble complexe comprenait plusieurs faits intéressants à analyser. En premier lieu on peut constater que sauf de rares moments dans l'enfance, l'alimentation n'a jamais été agréable à cette personne : il n'y avait jamais de tendance, de désir qui fût satisfait par le repas, *jamais le sujet laissé à lui-même n'avait faim ou soif* d'une manière naturelle. Tout au plus de temps en temps, à l'époque des règles, la soif apparaissait un peu, mais la faim ou l'appétit ne se montraient jamais. Les sensations qui jouent un rôle dans l'alimentation, le goût, l'odorat, la préférence pour tel ou tel aliment étaient presque toujours complètement supprimés. La mère de Marceline nous a souvent répété que « sa fille dans son enfance n'a jamais rien aimé comme font les autres enfants, n'a jamais recherché aucune friandise, n'a jamais ou très rarement déclaré qu'une chose était bonne ou mauvaise ». Il était facile de constater que presque toujours, si on examinait le sujet à l'improviste, sans une période de préparation spéciale, elle ne distinguait pas les substances mises dans la bouche et ne savait pas discerner ni du sucre, ni du sel, ni même du sulfate de quinine. Déjà à l'âge de treize ans elle se plaignait « que tous les aliments fussent sans aucun goût et qu'on lui fît manger de la terre pilée ». Dans ces conditions l'alimentation ne se faisait que par l'ordre des parents et par un effort d'obéissance : il en a été ainsi toute la vie jusqu'à la mort.

De bonne heure d'autres troubles se sont ajoutés à celui-là : cet acte volontaire de l'alimentation devenait pénible et difficile. Au moment de manger Marceline éprouvait une envie de pleurer, un abattement énorme et en même temps un besoin de se lever, de se remuer, de se contorsionner. Si elle résistait et continuait ses

efforts pour s'alimenter, il y avait des spasmes et des crampes dans tous les muscles du cou, du thorax et de l'abdomen : « La seule vue d'un verre d'eau ou d'une cuiller de soupe me donne des secousses dans l'estomac et des resserrements douloureux dans tout le ventre. » En un mot l'acte toujours incomplet se résolvait en dérivations dans tous les organes. Enfin on a vu qu'une foule d'idées fixes se sont développées à la suite de tous ces troubles, idées relatives à l'inutilité de l'alimentation, au caractère inconvenant, immoral de cet acte, etc., et le sujet en vint tout naturellement vers l'âge de quinze à seize ans à refuser avec obstination de s'alimenter; on sait quelles ont été les conséquences.

Sans doute, grâce au sommeil hypnotique, à la suggestion, aux excitations de la sensibilité, on parvenait à restaurer en partie cette fonction : Marceline arrivait à manger assez raisonnablement. Quand Jules Janet s'occupait d'elle deux fois par jour, les choses marchaient à peu près bien. Mais quand on ne s'occupait d'elle qu'à des intervalles écartés la restauration de l'alimentation a toujours été fort défectueuse. Les idées fixes se supprimaient assez facilement, mais l'alimentation restait extrêmement artificielle et fragile. Quoi qu'en pensent certains auteurs, certaines idées fixes sont souvent la partie la moins grave dans les accidents hystériques. Marceline comprenait la nécessité de l'alimentation et employait toute sa bonne volonté à manger ce qu'on lui avait prescrit, les idées fixes sur ce point et les refus obstinés ne réapparaissaient que dans les grandes rechutes. On supprimait également les spasmes et les contractures au moins pour quelque temps. Mais il était extrêmement difficile de rendre le goût d'une façon normale et de donner au sujet le sentiment de la faim et de la soif. C'était un grand succès en somme assez rare dans mon observation, quand on arrivait à faire persister un peu d'appétit pendant une semaine. Bien vite le besoin de manger disparaissait : « J'ai bien envie, disait la malade, de remettre au lendemain cette opération fastidieuse, d'autant plus que j'ai mangé hier comme je l'avais promis. Il paraît que cette besogne fait plaisir à bien des gens, pour moi c'est un singulier supplice, je voudrais bien me nourrir puisqu'il le faut, mais manger ne peut pas entrer dans mes habitudes »; et le sujet, s'il n'était pas perpétuellement excité, retombait vite dans son anorexie perpétuelle. Les choses ont continué ainsi jusqu'à la mort.

On comprend que dans ces conditions la nourriture de Marceline ait toujours été très bizarre. D'abord il était impossible qu'elle eût lieu en présence de quelqu'un : depuis l'âge de quinze ans jusqu'à l'âge de trente-trois ans jamais Marceline n'a mangé une fois en société. J'ai toujours répété que la forme sociale était le dernier perfectionnement que prenait une fonction en se développant et que cette forme disparaissait la première dans toutes les altérations de la fonction. Marceline, qui n'était même pas capable de manger avec plaisir, était encore moins capable de manger devant quelqu'un : il fallait toujours qu'elle fut seule pour absorber les quelques aliments qu'elle se forçait à manger. Ces aliments étaient peu nombreux et peu variés, car ils lui étaient tous également indifférents et elle les prenait à peu près au hasard en espérant que tantôt l'un, tantôt l'autre passerait plus facilement. Du lait, du pain rassis, du cacao, du café, de la bière et quand j'insistais beaucoup un peu de viande râpée ou de la poudre de viande, des jaunes d'œufs composèrent tout son ordinaire pendant vingt ans. Mais un point très extraordinaire, à propos duquel furent faites les recherches au laboratoire de l'École de médecine, c'était la quantité étonnamment petite de ces divers aliments que cette personne absorbait dans la journée : 200 grammes de lait, 100 grammes de pain, 125 grammes de café et un ou deux morceaux de sucre, tel était son menu le plus ordinaire pour la journée pendant des années. Il fallait considérer comme une bonne période celle pendant laquelle elle absorbait une bouteille de lait par jour. C'est par extraordinaire et pendant quelques journées seulement que j'arrivais à un litre et demi de lait avec un peu de farine et un jaune d'œuf : mais alors survenaient d'autres accidents dont il nous reste à nous occuper.

Ces aliments étaient très difficilement déglutis en raison de divers spasmes de la mâchoire, du pharynx, de l'œsophage. Il semblait vraiment dans bien des cas que Marceline eût complètement oublié comment on s'y prend pour avaler. Elle gardait indéfiniment des aliments dans la bouche sans pouvoir les faire descendre, il fallait qu'elle les y oubliât pour que le mouvement de déglutition se fît d'une manière subconsciente. Quand on voulait la faire manger, il fallait lui rapprendre à déglutir, attirer son attention sur chaque sensation et chaque mouvement, les lui rappeler à chaque bouchée.

On ne se figure pas combien cette éducation de la déglutition est importante chez certains malades : de même que l'on rééduque la marche d'un tabétique, il faut, plus souvent qu'on ne le croit, rééduquer la déglutition des hystériques ou des psychasténiques pour détruire les spasmes des premiers et les phobies de la déglutition des seconds qui correspondent aux paralysies de la déglutition chez les hystériques.

Les aliments une fois avalés, tout n'était pas fini; il fallait les faire rester dans l'estomac et empêcher le sujet de les vomir, ce qui n'était pas une petite affaire. Dans les mauvaises périodes Marceline vomissait presque immédiatement après avoir dégluti et dans ce cas on pouvait observer que le lait était rendu tel qu'il avait été avalé, sans qu'il fût caillé. Je crois que dans ce cas la déglutition n'avait pas été complète et que en raison d'un spasme de l'œsophage ou du cardia les aliments n'avaient pas pénétré dans l'estomac. Quand on avait obtenu une déglutition plus complète, quand le sujet était dans un meilleur état général, le vomissement était retardé, il ne survenait qu'une demi-heure ou une heure après le repas. Alors il n'était plus aussi facile, il s'effectuait avec effort et douleur et le lait était rendu caillé. Même quand les vomissements étaient supprimés par tout un dressage, il y avait à la place des hoquets, des secousses de la région épigastrique et du ventre. Après une bonne séance, quand toutes les fonctions avaient été bien rééduquées, les vomissements pouvaient disparaître pendant dix ou quinze jours, quelquefois pendant un mois. Mais à propos du moindre trouble, pour la plus légère émotion, les vomissements réapparaissaient immédiatement après le repas et la malade ne conservait plus rien des maigres aliments avalés avec tant de peine.

Quand les aliments n'étaient pas vomis, leur digestion était très difficile et très pénible. Marceline se plaignait de souffrir cruellement pendant les heures qui suivaient un repas, elle désignait un point précis juste au-dessous de l'appendice xiphoïde où la douleur était toujours la plus tenace. La digestion était certainement très lente, car souvent trois ou quatre heures après un repas elle le rendait à peine modifié. Le souvenir de ces douleurs s'ajoutait encore à son anorexie pour augmenter son dégoût des aliments et pour lui faire reculer l'heure du repas suivant.

Dans certains cas la digestion n'arrivait pas à se faire : quelques heures après le repas des diarrhées profuses dans lesquelles les aliments étaient encore reconnaissables venaient en quelque sorte remplacer les vomissements que l'on avait supprimés. Ces diarrhées étaient soudaines et la volonté avait très peu d'influence pour les arrêter. Quoique le fait ait été rarement signalé chez les hystériques, il lui est arrivé de ne pas pouvoir se retenir et de perdre les matières dans son lit. Mais ces diarrhées étaient rares, le plus souvent Marceline souffrait d'une constipation intense : elle ne sentait aucun besoin et n'avait de selles spontanées que tous les trois ou dix jours. Souvent les périodes sans évacuation se sont prolongées bien plus longtemps et il était bien difficile d'obtenir une selle.

On sait qu'un des accidents les plus fréquents de Marceline était *la rétention d'urine*. Cet accident était survenu vers l'âge de vingt ans à la suite de l'application d'un vésicatoire sur la région épigastrique. Cela s'explique assez facilement, dira-t-on, le vésicatoire a déterminé une légère cystite avec spasmes de la vessie et du col : le sujet qui a senti ces troubles en a conclu qu'il avait une maladie de la vessie et cette idée, par le mécanisme de la suggestion que l'on se garde bien d'expliquer, lui faisait resserrer son urètre. C'est possible, quoique je trouve l'explication un peu simple pour un accident qui a duré trois années consécutives, qui après avoir été supprimé a réapparu à tous propos pendant quinze ans. Je n'ose expliquer les choses aussi hardiment et je me borne à constater les caractères de tous ces phénomènes dont les explications complètes me paraissent encore lointaines. La fonction de la sécrétion urinaire était conservée mais certainement altérée et réduite. Dans les périodes de dépression Marceline n'urinait, même avec la sonde, que 200 ou 250 grammes d'urine. Elle avait perdu complètement la sensation du besoin d'uriner et n'a jamais effectué cette fonction que par raison, « parce que c'était l'heure ». Elle avait complètement perdu les sensations de la peau et des muqueuses de la région ano-uro-génitale ; enfin elle était incapable d'agir volontairement sur la fonction urinaire soit pour entamer la miction, soit pour l'arrêter, quand elle était commencée. Je résume ces faits en disant que les parties les plus élevées d'une fonction sont la perception con-

sciente et personnelle des sensations et des phénomènes relatifs à cette fonction et les modifications de cette fonction par la volonté. Je remarque que chez Marceline, sous diverses influences, les parties supérieures de la fonction urinaire avaient été supprimées et que la sécrétion de l'urine ainsi que la miction n'existaient plus que sous la forme inférieure ou automatique. Quoi qu'il en soit la miction se rétablissait à peu près dans les états les meilleurs et persistait quelque temps. Les rechutes étaient moins fréquentes que celles qui affectaient les fonctions alimentaires. Mais certaines émotions, en particulier celles qui pouvaient avoir un rapport avec la pudeur, déterminaient immédiatement le spasme de l'urètre et l'impossibilité pour la malade d'uriner volontairement. Elle resta disposée à cet accident jusqu'à ses derniers jours.

Après les réflexions précédentes il est intéressant de rapprocher des troubles urinaires les troubles ou plutôt *les modifications* que l'on pouvait constater *dans la fonction respiratoire*. Au début de mon observation, en 1890, Marceline ne présentait encore aucun signe de tuberculose pulmonaire, elle n'avait jamais eu aucun trouble respiratoire apparent, personne ne l'avait examinée à ce point de vue et elle n'avait certainement aucune idée à ce sujet qui ait pu influencer sa respiration. Cependant, quand j'ai voulu pour la première fois examiner sa fonction respiratoire et prendre des graphiques de la respiration, il était facile de constater des anomalies. La respiration paraissait normale et l'auscultation ne révélait rien de particulier. On pouvait remarquer que la respiration était un peu courte et rapide et qu'elle ne se faisait que par les côtes supérieures, le diaphragme, surtout quand il y avait un accident gastrique ou abdominal, n'intervenait guère. Mais ce qui était tout à fait caractéristique, c'est que Marceline ne pouvait aucunement gouverner sa respiration ni la modifier par un acte de volonté. Elle ne parvenait ni à la ralentir ni à l'accélérer, ni à gonfler le ventre par l'inspiration. Bien plus, quand je le lui demandai, elle ne parvint pas à rire, ni à tousser, ni à bâiller. Elle se rappela alors certains petits détails qu'elle avait toujours considérés comme insignifiants. C'est que depuis quelque temps elle ne savait plus rire ni sangloter et qu'elle pleurait en silence. Cependant ces opérations n'étaient pas du tout disparues. Il y avait des circonstances où sa respiration se précipitait : « Dès que

je suis un peu pressée ou simplement quand je vois quelqu'un courir je suis essouflée et je respire très vite malgré moi, la moindre émotion me fait tousser : on m'a dit un jour qu'une lettre de commande avait été égarée dans le magasin et que c'était ma faute, je ne pouvais plus respirer et je ne pouvais plus m'arrêter de tousser. » Ces phénomènes deviennent chez d'autres malades des accidents hystériques bien connus; mais chez elle ils n'avaient jamais été assez graves ni assez prolongés pour qu'elle eût des idées fixes à ce sujet. En réalité elle ne s'était jamais préoccupée de la respiration et cependant cette fonction était réduite et diminuée chez elle : elle était devenue entièrement automatique et l'influence que les opérations supérieures de l'esprit comme la volonté personnelle ont d'ordinaire sur elle avait disparu. C'était, au fond, le même trouble que celui que nous venons d'observer dans la miction, mais il n'avait pas amené d'accidents caractéristiques et reconnus comme tels.

Les troubles précédents sont assez connus dans l'hystérie et leur interprétation est assez aisée : il n'en est plus de même pour les phénomènes suivants qui soulèvent bien des problèmes, je veux parler surtout de certains *troubles circulatoires* et des *hémorragies*. Leur étude se rattache intimement à celle des règles. A douze et à treize ans, au moment de la puberté, Marceline présenta de la chorée et de l'anesthésie et ces phénomènes furent d'abord arrêtés par les premières règles à quatorze ans. Cet écoulement eut donc une influence favorable; il en fut toujours à peu près de même : au moment où ses règles coulaient Marceline se trouvait toujours un peu mieux. C'est le moment où souvent elle revenait à un état plus élevé, plus alerte, avec plus de souvenirs et plus de sensibilité; c'était, comme on vient de le voir, le moment où quelquefois elle sentait spontanément un peu de soif, ce qui était très extraordinaire pour elle. Si on prenait son poids d'une manière régulière, on observait un petit fait singulier que j'ai d'ailleurs observé également chez plusieurs autres femmes, c'est que le poids augmentait toujours dans les huit jours qui suivaient les règles, tandis qu'il diminuait toujours dans les huit jours qui les précédaient [1].

1. Cette observation ne doit pas être généralisée; j'ai recueilli avec précision d'autres observations où des femmes ont régulièrement un poids plus élevé

Malheureusement cette fonction présenta de très bonne heure des troubles qui eurent une grande influence sur toute la maladie. Déjà à l'âge de seize ans les règles furent arrêtées par un refroidissement et depuis elles restèrent toujours irrégulières et difficiles. Les règles ne venaient d'ordinaire que toutes les six semaines et très souvent seulement tous les deux mois : elles étaient toujours précédées pendant huit jours au moins par un redoublement de tous les accidents, par une période de dépression profonde. Elles commençaient avec beaucoup de douleurs dans le bas-ventre et presque toujours l'écoulement du sang par le vagin s'arrêtait au bout d'une journée. Alors commençaient très souvent d'autres phénomènes. Marceline dès son enfance avait été sujette aux saignements de nez : à plusieurs reprises ces saignements de nez furent assez graves pour nécessiter le tamponnement. Pendant la période de grave maladie, de dix-sept à vingt ans, elle eut des saignements de nez perpétuels qui semblaient provoqués par ses efforts de vomissement. La moindre des choses, un bain un peu chaud ou simplement une émotion provoquait un saignement de nez grave qui l'affaiblissait beaucoup. On était heureux quand elle restait trois jours sans saigner du nez, car alors elle paraissait reprendre quelque force. Elle était aussi sujette à d'autres hémorragies et souvent ses contractures de l'urètre et de la vessie amenaient des hémorragies vésicales.

Quand Marceline eut été un peu rétablie, à l'âge de vingt et un ans, ces hémorragies cessèrent de se produire à tous moments et n'apparurent plus que sous une influence unique, toujours la même, celle des règles. Quand les règles avaient duré une journée ou une demi-journée, elles s'arrêtaient : Marceline souffrait beaucoup dans le ventre, mais ne perdait plus de sang. Quelques heures après elle était prise d'un formidable saignement de nez, qu'on arrêtait difficilement, et qui reprenait à chaque instant pendant deux ou trois jours. A partir de l'âge de vingt-trois ans cette hémorragie changea de nature. Depuis longtemps, au moment des grands troubles de l'estomac, Marceline était sujette à un phénomène qui est connu sous le nom de pituite hémorragique; certains vomissements, surtout les vomissements glaireux du matin, étaient légè-

pendant la semaine qui précède leurs règles et maigrissent ensuite. Ces faits demandent une étude plus approfondie.

rement teintés de sang. Un jour, au moment des règles, après l'arrêt dont j'ai parlé, au lieu d'avoir son saignement de nez habituel elle rendit un verre de sang noir. Cette fois l'hémorragie continua ensuite par le nez. Aux règles suivantes après l'arrêt, elle souffrit beaucoup de l'estomac et vomit du sang en grande quantité pendant trois jours.

Depuis ce moment les choses furent ainsi réglées pendant des années. Les règles très irrégulières et très espacées, commençaient soit par le vagin soit par le nez, le plus souvent par le vagin; puis s'arrêtaient plus ou moins longtemps et continuaient par la bouche. Il y avait toujours de grands vomissements noirs à cette époque pendant plusieurs jours. Puis ces vomissements de sang s'arrêtaient et ils étaient remplacés par les vomissements alimentaires ordinaires. Il y avait toujours à ce moment une rechute de tous les accidents gastriques et de toutes les idées fixes relatives à l'alimentation. Il est curieux de noter que rien ne semblait avoir de l'influence sur ces vomissements de sang à l'époque des règles. La continuation de son régime ordinaire ne les prolongeait pas; la suppression de toute alimentation, les applications de glace sur l'épigastre, les potions au bicarbonate de soude, au sous-nitrate de bismuth, rien ne diminuait leur durée. Une seule chose les suspendait, c'était la réapparition d'une autre hémorragie : quand elle saignait fortement du nez, elle ne vomissait plus de sang. Quelquefois l'écoulement de sang recommençait par le vagin et alors les vomissements de sang étaient immédiatement arrêtés. Les choses durèrent ainsi jusqu'à l'âge de trente ans à peu près : puis les règles semblèrent mieux rétablies et Marceline pendant quelques années n'eut plus de vomissements de sang. Plus tard commencèrent les crachements de sang rouge et spumeux en rapport avec la tuberculose pulmonaire.

Je me suis bien souvent demandé si Marceline n'avait pas un ulcère d'estomac et je l'ai soumise pendant des années entières au traitement de l'ulcère, sans résultat d'ailleurs. Aujourd'hui en présence d'un cas sembable je n'hésiterais pas à faire faire une opération chirurgicale. Mais je ne crois pas que cela aurait transformé d'une manière heureuse la maladie de Marceline. Ses troubles anorexiques et gastriques étaient antérieurs de dix ans aux vomissements de sang. Les hémorragies supplémentaires s'étaient déjà

produites depuis sept années par la vessie et surtout par le nez sans qu'il y eût d'ulcère et d'ailleurs toute la maladie physique et morale continua quand les vomissements de sang furent suspendus. D'autre part on ne peut pas dire non plus que ce sujet fut simplement une hémophile disposée aux hémorragies profuses par un trouble du sang : des blessures accidentelles, l'arrachement des dents que l'on fut obligé de faire plusieurs fois n'amenaient pas d'hémorragies. Ces accidents étaient évidemment en rapport avec l'augmentation de la pression au moment des règles et avec les difficultés de l'écoulement utérin dépendant de quelque spasme. Il me paraît bien difficile de supprimer tout à fait l'élément névropathique dans de telles hémorragies.

Pour terminer l'étude des fonctions viscérales, je rappellerai que, à plusieurs reprises et pendant des mois entiers, j'ai noté ou fait noter deux fois par jour le nombre des battements du pouls et la température. Le pouls était en général lent : pendant des mois entiers il restait entre 54 et 58, n'atteignant 60 que d'une manière exceptionnelle. La température vaginale, en dehors bien entendu de la période terminale prétuberculeuse et tuberculeuse, a toujours été normale. Tout au plus peut-on remarquer sur mes longues courbes qu'elle est presque toujours un peu basse. Sauf dans les huit jours qui précédaient les règles où elle se relevait à 37°,2 le matin et à 37°,3 ou 4 le soir comme cela arrive chez beaucoup de femmes, elle était de 36°,6 ou 36°,7 le matin et de 36°,8 ou 36°,9 le soir, arrivant rarement à 37°. J'avais cru observer que pendant une période une température de 37°,3 ou de 37°,4 le soir coïncidait avec un meilleur état général et un esprit plus actif et j'avais pensé faire de cette légère élévation de la température un signe de l'état alerte, mais cette remarque ne s'est pas confirmée.

Je voudrais dire un mot de certains troubles trophiques. L'hiver elle était couverte d'engelures, l'été elle était sujette à l'eczéma qui siègeait surtout aux pieds et aux mains. Elle a toujours eu une maladie cutanée sur le mamelon des seins qui était couvert d'écailles cornées (eczéma chronique du mamelon). Ces troubles n'étaient guère influencés par son état nerveux. Cependant il faut remarquer que pendamt les très mauvaises périodes de dépression, quand Marceline ne s'alimentait pour ainsi dire plus, sa peau devenait sèche, écailleuse ou pulvérulente, ses cheveux secs et

cassants changeaient de teinte et devenaient plus roux. Dans les bonnes périodes sa peau devenait plus humide, ses cheveux plus brillants et plus châtains.

Le poids du corps, qui a été pris régulièrement à peu près tous les huit jours pendant toute la durée de l'observation, subissait des oscillations considérables bien nettement en rapport avec l'état général, la facilité plus ou moins grande de l'alimentation. Pendant les bonnes périodes elle pesait de 50 à 52 kilos, pendant les mauvaises elle tombait à 41 et même 39. On pouvait noter d'une manière singulière par la courbe du poids l'influence qu'avaient sur elle les séances de psychothérapie. Dans la première semaine qui suivait sa visite elle augmentait d'un kilo, elle restait stationnaire une semaine, puis elle perdait un kilo et même deux si on prolongeait l'intervalle de ses visites.

Pour mieux indiquer comment se faisait la nutrition chez un sujet de ce genre, je ne puis mieux faire que d'indiquer quelques-uns des résultats de l'étude qui fut faite sur Marceline au laboratoire de physiologie de l'École de médecine en 1895 et 96. Marceline, que je désirais depuis longtemps soumettre à une observation rigoureuse, fut installée au laboratoire de l'École de médecine grâce à l'obligeance de M. Charles Richet; elle était soumise à une observation rigoureuse pendant toute la journée et la nuit elle était enfermée à clef dans sa chambre. Nous avions décidé qu'on lui donnerait comme aliments et comme boissons tout ce qu'elle demanderait sans lui rien imposer, mais que tous ces aliments seraient exactement pesés et analysés. D'autre part le sujet était lui-même pesé avec précision plusieurs fois par jour, tous ses excreta étaient analysés. La respiration fut également l'objet de plusieurs expériences et analyses.

Sans doute les conditions de cette expérience ne furent pas de tous points excellentes. Marceline, quoiqu'elle eût consenti à tout, était mécontente de la suspicion; elle n'était pas dans son milieu normal, elle s'ennuyait beaucoup et s'inquiétait d'une foule de choses malgré nos précautions. Il est certain que tout cela agissait sur son état nerveux, la mettait dans un état de dépression et nous dissimulait l'état de la nutrition normale. Certains résultats me paraissent cependant intéressants.

En premier lieu je pus constater avec certitude que l'alimentation régulière de Marceline était bien celle qu'elle m'indiquait depuis des années et qu'elle ne consommait pas autre chose. Son menu était le plus souvent : lait 250 grammes, bière 100 grammes dans la journée, ou bien lait 250, bouillon 130 pour une journée, ou bien lait 200, pain 120, café 250 toujours dans les 24 heures.

Le total des aliments du 7 janvier au 11 février, c'est-à-dire pendant 35 jours, fut : pain 5 kg. 360, lait 9 kg. 850, café 4 kg. 650. L'analyse de ces aliments a été faite au point de vue de l'amidon, de la graisse, du gluten, du sucre, du beurre, de la caséine, puis au point de vue des calories que fournissent chacune de ces substances. Ce calcul montre que les aliments absorbés par Marceline lui fournissaient par jour 560 calories 846, soit par kilo et par heure 0.193, ce qui est bien loin des 2.400 calories considérées comme nécessaires à un homme normal.

L'étude la plus importante consiste à rechercher comment se comportait le poids du sujet avec cette alimentation exactement vérifiée. A cause des circonstances que j'ai indiquées, la première semaine fut fort mauvaise : Marceline vomissait constamment le peu d'aliments qu'elle prenait avec dégoût et le poids baissa beaucoup, de 2 kilos en une semaine. Puis Marceline s'accoutuma, vomit moins et dans les cinq semaines suivantes elle ne perdit plus de poids : elle passa de 37 kg. 873 à 37 kg. 733 avec une différence de 0 gr. 140 grammes seulement. En réalité elle pouvait donc conserver l'équilibre de son poids pendant cinq semaines avec cette alimentation extraordinairement réduite. Ce n'est qu'une confirmation d'ailleurs de ce qu'on avait souvent observé chez certains jeûneurs.

Cette faible perte de poids, malgré une alimentation insuffisante, cette absence de dépense organique se manifeste encore très bien dans une autre observation qui nous a paru fort curieuse et que nous avons souvent répétée. Si on prend deux fois le poids d'une personne à quelques heures d'intervalle sans que pendant ce temps elle ait absorbé aucune nourriture, ni aucune boisson, sans qu'elle ait rien perdu par les selles ou par l'urine, on ne retrouve pas cependant dans la seconde pesée le poids initial de la première. Il y a toujours une perte de poids qui est assez importante et qui est due à la respiration et à l'évaporation de la transpiration cutanée.

Cette perte de poids est assez variable suivant les individus. Ainsi dans une expérience de deux heures et demie M. Richet perdit 162 grammes, MM. Langlois et Athanasio, qui avec une grande obligeance dont je les remercie nous aidèrent beaucoup en faisant de très nombreuses analyses chimiques, perdirent l'un 162, l'autre 197 grammes, je perdis moi-même 165 grammes. Dans le même espace de temps Marceline ne perdit que 23 grammes. Pour donner un sens à ces chiffres il faut tenir compte non seulement de la durée qui fut variable, mais encore du poids de l'individu considéré, car il est naturel qu'un homme de 71 kilos perde plus qu'un autre de 36. Dans chaque expérience la perte de poids fut ramenée à ce qu'elle aurait été pendant une minute et pour 1 kilo de la personne considérée. Enfin on fit la moyenne de toutes les mesures obtenues ainsi avec le même individu. Si on fait tous ces calculs on obtient les chiffres suivants : M. Charles Richet, moyenne d'une première série de 3 expériences, 14 milligrammes par kilo et par minute, moyenne d'une seconde série de 6 expériences, 15 mg. 2; M. Langlois, moyenne de 5 expériences, 15 mg. 6; M. Athanasio, 15,8; un garçon du laboratoire, 9,1; un autre, 18; moi-même, première série de 3 expériences, 17,7; deuxième série de 6, 16,7. Si on considère au contraire les mesures que l'on obtient avec Marceline, on obtient des chiffres tout à fait différents. Ces chiffres comme moyennes de plusieurs séries d'expériences reprises à différents moments sont de 2 milligrammes par kilo et par minute, une autre fois, 4 mg. 8, puis, 3,3; 4,5 et 3,2, et même un jour on constata une perte de 0 mg. 5. Il y a là quelque chose de très curieux qui se rattache à notre première constatation sur la conservation du poids pendant 5 semaines avec une alimentation tout à fait insuffisante. La perte de poids continuelle par la respiration et l'évaporation de l'eau est très différente de ce qu'elle est chez un individu normal qui se nourrit autrement et qui dépense beaucoup plus.

Nous arrivons au même résultat si nous étudions les urines du sujet : les urines sont très peu abondantes dans la première série d'études. Pendant 6 semaines elles ont été de 415 grammes par jour au maximum, de 146 au minimum, en moyenne 200 grammes par jour; dans la seconde série de 6 semaines au maximum 343 grammes, au minimum 150, en moyenne un peu plus de

200 grammes par jour. L'urée a été dosée chaque jour par l'appareil de Regnard et l'azote total de l'urine par la méthode de Kjeldhal. La quantité d'urée a été assez variable : maximum 9 gr. 13, minimum 2 gr. 815, en moyenne 5 à 6 grammes d'urée par jour. L'azote total de 6 à 7 grammes par jour. Les selles n'ont été en 5 semaines que de 27 gr. 50 avec des doses infimes d'azote. Nous sommes bien loin des 25 à 30 grammes d'urée considérés comme normaux dans l'urine de chaque jour.

On trouvera le résumé des études qui ont été faites sur la respiration dans l'article de M. Charles Richet (*Comptes rendus de la Société de biologie*, 1896, p. 949) : je n'en donne ici qu'une partie. Les inspirations de Marceline étaient faibles et chacune d'elles ne faisait pénétrer en moyenne que 0 litre 32, tandis que mes propres inspirations mesurées comme terme de comparaison donnaient en moyenne 1 l. 10.

Le résultat le plus curieux fut fourni par l'analyse des gaz de la respiration. Si l'on mesure sur des sujets normaux pris comme témoins l'oxygène absorbé et l'acide carbonique éliminé en exprimant les résultats par kilo et par heure et si l'on calcule le quotient respiratoire $\frac{Co^2}{O^2}$ on obtient les chiffres suivants :

	O^2 en litres	Co^2 en litres	Quotient respiratoire
R...	18,8	17,4	0,92
C...	14,6	9,9	0,69
J...	15,0	12,6	0,84

La moyenne du quotient respiratoire dans ces trois expériences est de 0,85. Répétons les mêmes mesures avec Marceline : quatre expériences nous ont donné les chiffres suivants :

1	14,3	6,84	0,49
2	21,7	7,20	0,33
3	20,7	4,50	0,21
4	22,3	6,65	0,30

Ces chiffres nous montrent plusieurs différences importantes et qui ne sont pas entièrement explicables. Le chiffre d'élimination de l'acide carbonique est très faible, nous pouvions le prévoir : cela indique qu'il y a peu de combustions organiques. Mais ce qui est surprenant c'est que le chiffre de l'oxygène absorbé est très élevé

comme si le sujet absorbait de l'oxygène qu'il n'utilise pas. Il en résulte que le quotient respiratoire est très bas. On sait que le quotient respiratoire varie avec l'alimentation, les carnivores ont 0,70 et les herbivores 0,90. Mais il n'est pas facile d'expliquer la raison de ce quotient respiratoire très bas chez un sujet en état d'inanition.

Les études de ce genre sur la nutrition de malades névropathes sont extrêmement délicates : on ne se figure pas le travail qu'elles demandent pour obtenir des résultats assez minimes et toujours discutables par certains côtés. J'ai été heureux de les faire une fois, grâce à l'aide de M. Richet, pour pouvoir en apprécier la difficulté. M. Richet fut très frappé par une difficulté dans les analyses chimiques. Dans la somme totale des excreta pendant cinq semaines la quantité totale de chlorure de sodium dépassa notablement la quantité de chlorure de sodium dans la somme des ingesta. Cela indiquait soit une erreur dans les calculs, soit une fraude cependant peu vraisemblable. Nous ignorions à cette époque ce que l'on connaît mieux aujourd'hui sur les irrégularités de l'émission du chlorure de sodium et sur les débâcles chlorurées qui surviennent dans diverses ciconstances. Il est probable que si l'observation avait pu être prolongée plus longtemps dans les mêmes conditions, nous aurions assisté à une rétention chlorurée. J'étais moi-même plus frappé par les difficultés morales de l'expérience qui mettaient le sujet dans des conditions anormales et mauvaises. Nous n'avons pu analyser la nutrition que dans un état de dépression assez anormal. Il aurait été intéressant de constater le changement de la nutrition dans un autre état plus relevé. Il aurait été fort long et fort difficile d'obtenir cet état dans ces conditions. Il se réalisa d'ailleurs de lui-même quand Marceline sortit du laboratoire, car pendant quelques mois elle réussit à manger un peu plus et à augmenter de poids.

Dr Pierre Janet.

(*La suite prochainement.*)

LA MORT ET L'IMMORTALITÉ

D'APRÈS LES DONNÉES DE LA BIOLOGIE

Bien avant le problème de la vie, le problème de la mort s'est posé à l'esprit humain et exigeait impérieusement une solution. La vie en effet était toujours apparue comme un phénomène normal, n'ayant pas besoin d'explication, portant en elle-même sa raison d'être. On ne savait pas d'où elle venait, mais on était convaincu qu'elle appartenait en propre à l'individu qui en était porteur et qui pouvait aliéner cette propriété dans certaines conditions tacitement ou ouvertement acceptées et consenties ou bien subies par lui, comme dans les cas de mort violente, infligée soit par un ennemi impitoyable, soit par un chef cruel et sanguinaire, soit encore par les forces de la nature que l'imagination de l'homme primitif se plaisait également à concevoir sous les traits de personnalités animées de sentiments humains, hostiles ou favorables. Mais l'extinction spontanée de la vie, la mort dite naturelle, c'est-à-dire survenant en dehors de toute violence, en dehors de toute maladie, apparaissait toujours comme une anomalie, comme une sorte de paradoxe, comme une injustice, comme une énigme faite pour dérouter et déconcerter l'esprit. Que la vie puisse porter en elle-même sa propre négation, que la mort en constitue toujours et dans tous les cas le terme fatal et inéluctable, que le néant, le non-être puisse, par une sorte de génération spontanée, sortir de l'être, c'est ce qu'on se refusait à comprendre et à admettre, le prolongement indéfini de la vie paraissant plus en accord aussi bien avec les désirs humains qu'avec les exigences de la logique pure. D'où la croyance à l'immortalité virtuelle et tous les essais d'explication de la mort en rapport avec cette croyance.

Notre intention n'est pas d'examiner les bases psychologiques et logiques de cette croyance à l'immortalité personnelle ni de passer en revue les principales formes que cette croyance avait revêtues

successivement selon les peuples et selon les époques. Notre but est plus modeste, puisque nous nous proposons de rechercher seulement jusqu'à quel point les résultats des dernières investigations scientifiques relatives à la mort sont de nature à corroborer ou à infirmer la croyance commune à ce sujet.

*
* *

Le traitement vraiment scientifique de la mort, comme d'ailleurs de tous les autres phénomènes biologiques, ne peut être fait que du point de vue évolutionniste et génétique. Pour savoir si la mort constitue une terminaison fatale, une condition indispensable de la vie, nous devons remonter jusqu'à ses origines, rechercher si ces origines se confondent ou coïncident avec celles mêmes de la vie et peuvent être considérées comme découlant de l'action des mêmes facteurs. S'il résulte au contraire de nos investigations que la mort n'est survenue qu'à une phase plus ou moins avancée de l'évolution des êtres vivants, nous devrons tâcher de saisir les conditions vitales nouvelles dont la réalisation coïncide avec l'apparition de la mort. Dans ce dernier cas, il ne nous restera plus qu'à nous demander si la coïncidence en question est purement fortuite ou bien s'il existe entre les conditions nouvelles de la vie et l'apparition de la mort une relation de cause à effet, si la mort constitue la négation de la vie ou sa conclusion logique, la vie portant en elle-même les raisons suffisantes et justificatives de la mort.

C'est à Weismann[1] que nous devons la plus importante tentative de donner une explication biologique de la mort. Cette tentative repose tout entière sur la conception sélectionniste des phénomènes vitaux. D'après Weismann, la durée de la vie dans chaque cas donné résulte d'une adaptation d'après le principe de l'utilité et est un effet de la lutte pour l'existence. L'âge extrême que peuvent atteindre les individus d'une espèce donnée est celui qui répond le mieux aux nécessités de la conservation, du maintien de cette espèce. Il est utile que l'espèce se compose d'individus robustes et que les individus vieillis et affaiblis cèdent leur place, dans un délai

1. *Ueber die Dauer des Lebens*, Iena, 1882 et *Ueber Leben und Tod.* Zweite Auflage, Iena, 1892.

qui varie d'une espèce à une autre, aux individus jeunes doués d'une force vitale plus grande. Mais il est également nécessaire que les parents restent en vie assez longtemps, pour pouvoir élever une postérité suffisamment nombreuse et susceptible de soutenir efficacement la lutte pour l'existence. La durée de la vie résulte ainsi d'un compromis entre deux nécessités en apparence opposées, mais en réalité visant toutes deux les intérêts de l'espèce.

Cette explication de la durée de la vie paraît assez plausible dans la plus grande partie des cas. Mais il y en a en revanche d'autres où les rapports entre la durée de la vie et les nécessités de la conservation de l'espèce sont loin d'être évidents. On connaît par exemple des arbres qui vivent depuis des temps immémoriaux, qui ont traversé des siècles et des siècles (tel le *Ficus religiosa* cité par M. de Parville et qui aurait été planté dans l'île de Ceylan deux cent quatre-vingt-huit ans avant J.-C.), sans qu'on puisse établir un rapport quelconque entre cette longévité extraordinaire et les intérêts de l'espèce. Si en effet un rapport de ce genre existait, d'autres congénères des mêmes arbres, appartenant à la même espèce et à la même variété, auraient dû jouir de la même longévité. S'il n'en a pas été ainsi, c'est que la conservation de l'espèce n'est pas le seul facteur déterminant de la durée de la vie. Il est possible, ainsi que le fait remarquer M. Enriquez[1], que nous nous trouvions en présence d'un effet pur et simple de l'action de causes et de conditions extérieures, les arbres ayant eu une durée longue s'étant trouvés accidentellement à l'abri des conditions défavorables qui ont déterminé la fin plus ou moins prématurée de leurs congénères. Nous verrons toutefois que la longévité, comme celle dont nous venons de citer l'exemple, soulève, outre la question des rapports entre la durée de la vie individuelle et les nécessités de la conservation de l'espèce, celle de l'identité de l'individu lui-même à travers tous les changements dont se compose ce que nous considérons comme sa vie purement individuelle.

Mais reprenons la théorie de Weismann. Si la durée de la vie n'est déterminée que par les nécessités de la conservation de l'espèce, rien ne nous empêche de supposer *a priori* qu'à une phase quelconque de l'évolution des êtres vivants ces nécessités n'étaient pas

1. La Morte, *Rivista di Scienza*, anno I, vol. III.

exclusives d'une durée indéfinie, éternelle de la vie. En d'autres termes, il a pu ou il peut y avoir des espèces vivantes jouissant d'une véritable immortalité, dont de nombreux représentants ont pu être supprimés à la suite d'accidents ou de violences extérieurs, mais dont quelques-uns, ayant eu la chance de se trouver à l'abri de tout accident et de toute violence, seraient parvenus jusqu'à nous. L'époque de leur naissance se perdrait ainsi dans un passé impénétrable et se confondrait avec l'âge même où était apparue l'espèce à laquelle ils appartiennent.

Or, les faits fourniraient, d'après Weismann, un appui singulier à cette déduction *a priori*. Les êtres unicellulaires, les protozoaires, les infusoires, ainsi qu'on les appelait autrefois, sont affranchis de la fatalité de la mort naturelle, leur développement ne présentant pas de terme comparable à la mort. Arrivé à un certain stade de son développement, un protozoaire se divise en deux parties égales, chacune constituant un nouvel individu, identique sous tous les rapports aussi bien à son congénère qu'à celui qui lui a donné naissance. Les individus nouveaux se divisant chacun à leur tour et ainsi de suite, il résulte de ces divisions successives une série infinie d'individus dont chacun serait aussi vieux que l'espèce et posséderait la faculté de vivre indéfiniment en se renouvelant sans cesse par division. A vrai dire, l'espèce ne se composerait pas d'un agrégat d'individus multiples, sinon variés, mais serait constitué par un seul et même individu indéfiniment divisé. Certes, à chaque division l'individualité de la cellule-mère semble disparaître pour être remplacée par celles des deux cellules-filles. Mais ce n'est là qu'une simple apparence. En réalité tout se passe sans qu'il y ait mort de parties auparavant vivantes; il manque, selon l'expression de Weismann, le signe le plus caractéristique de la mort : la présence d'un cadavre.

Les choses se passent autrement chez les organismes pluricellulaires, supérieurs, chez les métazoaires. S'il se multiplient eux aussi par division, toutes les cellules ne possèdent pas la faculté de reproduire l'organisme tout entier. Il s'est opéré entre les cellules du métazoaire supérieur une division du travail telle que nous nous trouvons en présence de deux variétés cellulaires différentes : les cellules reproductrices proprement dites (ovulaires et spermatiques) et les cellules corporelles ou somatiques. Les premières

seules ont hérité de l'immortalité des organismes unicellulaires, les autres sont vouées à la mort qui est en même temps celle de l'individu.

Cette apparition de la mort au sein des organismes pluricellulaires est elle-même un effet de l'adaptation aux conditions générales de la vie. La mort n'est pas inhérente à la nature même de la vie, puisque nous savons que les protozoaires, chez lequels le plasma germinatif représente tout l'individu, sont immortels. Si les métazoaires sont au contraire mortels, c'est parce que chez eux le plasma germinatif ne représente plus qu'une partie de l'individu. Aussi est-il suffisant, au point de vue de la conservation de l'espèce, qu'il soit seul immortel. Quant à la durée éternelle de l'individu somatique, elle serait un luxe inutile, ne répondant à aucune nécessité vitale.

Telle est dans ses lignes générales la théorie bien connue de Weismann. Il est juste de reconnaître qu'elle paraît au premier abord assez séduisante, et comme elle semblait donner satisfaction à la fois aux naturalistes qui à l'époque où furent publiés les premiers travaux de Weismann s'en tenaient encore au darwinisme traditionnel, qu'aux philosophes dont elle satisfaisait le besoin de synthèse et aux théologiens qui affectaient d'y voir une confirmation du dogme du péché originel, elle ne tarda pas à gagner la faveur universelle qui ne commença à se détourner d'elle qu'à une époque très récente.

Les seules objections qui aient été soulevées au début contre la théorie de Weismann, le furent par Götte[1] qui opposa à l'immortalité du protozoaire la théorie du rajeunissement par enkystement. A l'encontre de Weismann qui, de ce fait que la division d'un protozoaire n'est pas accompagnée de la production d'un cadavre, tirait une conclusion en faveur de la survivance de la cellule-mère dans les cellules-filles, Götte prétendit qu'après une série plus ou moins longue de divisions, le protozoaire se trouvait épuisé et mourait. Il ne s'agirait pas toutefois, d'après Götte, d'une mort complète et définitive; on se trouve en présence d'un cadavre, d'une masse homogène enkystée, mais ce cadavre ne représenterait que l'individu atteint dans son organisation spécifique, sans que les

1. *Ueber den Ursprung des Todes*, Hamburg und Leipzig, 1883.

forces qui ont présidé à cette organisation soient anéanties en même temps. Ces forces resteraient au contraire intactes et donneraient naissance, après un temps plus ou moins long, à un nouvel individu de la même espèce résultant de la *résurrection* de l'ancien. Les protozoaires subiraient ainsi, grâce au processus d'enkystement, un véritable rajeunissement, et ce rajeunissement qui correspondrait à la formation du germe chez les organismes supérieurs serait précédé d'un véritable état de mort. La mort des métazoaires ne serait donc pas un phénomène nouveau, mais aurait son précédent dans le monde des protozoaires. Aussi la mort est-elle inséparable de la vie et aussi vieille qu'elle.

Le caractère artificiel de cette théorie saute aux yeux, et Weismann avait beau jeu en présence d'arguments pareils. Il est possible en effet que la mort s'accomplisse en deux temps : comme mort individuelle d'abord, comme mort cellulaire ensuite. Il n'en est pas moins vrai que c'est dans la destruction de l'individu en tant qu'organisation que nous voyons la mort véritable. La survivance des cellules, à supposer qu'elle ait lieu, ne nous empêche pas de considérer la mort comme définitive. Mais dans les cas de mort suivie de résurrection, nous nous trouvons en présence non d'une mort véritable et réelle, mais d'une mort seulement apparente. Des deux choses l'une en effet : ou l'individu qui sort du kyste n'est que l'individu ancien, mais rajeuni, et alors celui-ci n'était pas mort; ou bien c'est un individu nouveau, un individu non plus rajeuni, mais jeune, et alors celui qui lui a donné naissance peut être considéré comme mort d'une façon définitive. Le rajeunissement par enkystement est analogue au sommeil hivernal de certains animaux et ne représente qu'une période de vie latente. D'après Butschli[1], en effet, l'enkystement ne présente aux origines pas le moindre rapport direct avec la reproduction, mais sert à protéger l'organisme, à l'isoler provisoirement du monde extérieur, à lui permettre soit de traverser sans danger des conditions défavorables (froid, sécheresse, état putride de l'eau), soit de se créer pour une époque plus ou moins éloignée des conditions plus favorables, lorsque ce résultat ne peut être obtenu que si les échanges vitaux et les pertes de substance sont réduits au minimum. D'autres

1. Cité par Hartmann, *Das Problem des Lebens*, Bad Sachsa, 1902, p. 302.

fois encore, l'animal s'entoure d'un kyste, afin de pouvoir élaborer en sécurité, à l'abri de toute intervention hostile, la nourriture ingérée. Dans certains cas, cette élaboration consiste dans la multiplication par division : c'est alors qu'on peut dire que l'enkystement sert aux fins de la reproduction, tandis que dans les autres cas il ne constitue qu'une phase de la vie individuelle, en dehors de tout rapport avec le vieillissement ou le rajeunissement. Les organismes enkystés conservent leur structure individuelle ; et leur activité vitale, quoique diminuée, se manifeste souvent par des mouvements perceptibles, de sorte que les conditions du rajeunissement, telles qu'elles sont posées ou plutôt supposées par Götte, ne se trouvent pas remplies. Les cellules reproductrices, c'est-à-dire les œufs des organismes supérieurs, peuvent également être éliminés à l'état d'enkystement, lorsque la conservation de l'espèce exige une pareille protection en vue de certaines conditions et à des époques déterminées. Mais, contrairement à la manière de voir de Götte, l'œuf lui-même conserve sa structure nucléaire et son activité vitale.

Mais si les objections de Götte laissent intacte la théorie de Weismann, il ne s'ensuit pas que cette théorie exprime la réalité même des faits. N'oublions que Weismann a fait connaître ses idées pour la première fois il y a vingt-sept ans et que le livre de Götte que nous avons cité date lui aussi de 1883. Depuis cette époque, la vie des protozoaires a été l'objet de nombreuses observations qui nous permettent aujourd'hui d'embrasser d'un regard plus pénétrant le mécanisme des processus vitaux de ces êtres. Ces observations ont mis en lumière un grand nombre de détails dont quelques-uns sont de nature à ébranler fortement la conception de Weismann, et d'un autre côté le darwinisme fondé sur la sélection naturelle a été soumis à une critique qui menace d'enlever à la théorie de l'immortalité du plasma germinatif un de ses principaux arguments.

*
* *

Ainsi que le fait observer avec raison Édouard Hartmann[1], la théorie de Weismann refuse à l'individu toute réalité. Elle le consi-

1. *Ouvrage cité*, p. 295.

dère comme une simple notion abstraite et ne voit qu'un jeu de mots dans l'affirmation d'après laquelle la division de la cellule-mère en deux cellules-filles signifierait la mort de celle-là en tant qu'individu. C'est le plasma qui constitue aux yeux de Weismann la seule réalité, et ce plasma qui forme chez les protozoaires tout l'individu échapperait à la mort naturelle. Et pourtant nous ne concevons pas l'existence du plasma en dehors des individus, et la substance vivante, si on fait abstraction de son individuation dans les cellules et les ensembles de cellules, est une notion tout aussi irréelle que l'individu lorsqu'on fait abstraction de son plasma. N'est réel que l'individu concret comme tel, en tant que plasma individualisé, car la substance vivante non individualisée cesse du même coup d'être *vivante*, pour devenir un simple composé chimique. La mort survient, lorsque l'individu réel conçu comme nous venons de le dire cesse d'exister comme tel, c'est-à-dire lorsque non seulement son plasma cesse de se manifester par des réactions vitales, mais encore et surtout lorsque l'individualité elle-même est détruite. En se plaçant à ce point de vue, on est réellement autorisé à voir dans la mort de l'individu maternel le corollaire de la naissance des individus-filles. En niant la mort de la cellule-mère, on nie en même temps la naissance des cellules-filles. La substance vivante de celle-là ne paraît survivre que parce que son individualité simple a été remplacée par une individualité double, parce que la mère a sacrifié son existence individuelle pour la transmettre à ses deux enfants qui sont des individus nouveaux, autres qu'elle-même.

Mais, objecterait de nouveau Weismann, si l'individu maternel était réellement mort, nous nous trouverions en présence d'un cadavre. A ceci il est facile de répondre que s'il n'y a pas de cadavre, c'est tout simplement parce que la substance vivante de la cellule-mère a été transmise aux cellules-filles dans sa totalité et dans son intégrité. L'absence d'un cadavre ne prouve donc rien contre la réalité de la mort, et sur ce point Götte avait raison contre Weismann. Mais il n'est même pas vrai de dire que la mort des protozoaires se produise toujours sans laisser derrière elle un cadavre. Il s'agit seulement de ne pas donner à ce mot « cadavre » une signification absolue et immuable. En partant du cas-limite où la substance vivante de la cellule-mère est transmise aux cellules-filles

dans sa totalité, nous pouvons concevoir des cas où une partie seulement de la substance maternelle est transmise aux descendants, l'autre partie formant un résidu inutilisé, autrement dit un cadavre partiel.

Or il n'est pas rare d'observer la mort partielle chez les êtres unicellulaires, et les observations faites par Richard Hertwig sur les paramécies sont extrêmement instructives à ce point de vue. Les paramécies sont des infusoires qui se divisent en moyenne une fois par jour. Lorsqu'on les cultive dans un milieu artificiel, on constate que leur puissance de division présente des variations considérables, même si l'on a soin de maintenir dans le milieu de culture une température constante. C'est ainsi qu'après s'être manifestée normalement pendant une certaine durée, l'activité reproductrice des paramécies diminue et peut même s'arrêter complètement. L'animal tombe dans un état de dépression qui peut durer des jours et des semaines; il ne prend aucune nourriture, reste immobile et inerte au fond du vase qui renferme le bouillon de culture, bref manifeste sous tous les rapports une activité vitale très diminuée. Au bout d'un certain temps, il commence à revenir progressivement à l'état normal. Mais plus on le maintient dans le milieu artificiel, plus les états de dépression deviennent rapprochés et prolongés, et l'animal finit souvent par mourir au cours d'un de ces états. Si on examine l'infusoire ainsi déprimé, on constate que le rapport entre la masse du noyau et celle du protoplasma est modifié de telle sorte que le noyau présente une augmentation de volume considérable, et que dans les états de dépression particulièrement profonds il remplit la plus grande partie de la cellule. A mesure que l'infusoire revient à l'état normal, le noyau se divise en plusieurs fragments dont quelques-uns sont éliminés, les autres se fondant de nouveau pour reconstituer le noyau normal. C'est ainsi que certaines parties de l'infusoire doivent périr pour que la vie de l'ensemble puisse reprendre et se maintenir. Nous nous trouvons là en présence d'une véritable mort partielle de l'infusoire. Et lorsque celui-ci est affaibli et déprimé au point de ne plus pouvoir reconstituer son noyau, la mort partielle est suivie de mort totale.

Mais on pourrait croire que ces processus se déroulent sous l'influence des conditions artificielles que présente le milieu de culture. Or voici ce qui se passe dans les mares et les étangs qui sont les

habitats naturels des paramécies. Sous l'influence de l'accroisement de la température de l'eau ou du manque de nourriture, leur puissance reproductrice diminue ou s'arrête. On voit alors ces êtres, qui jusqu'alors ne se reproduisaient que par division, présenter un phénomène de fécondation analogue à celui qu'on observe chez les métazoaires et consistant dans la conjuguaison de deux individus avec fusionnement de leurs noyaux. Inutile de dire que les individus qui se rapprochent ainsi sont parfaitement identiques entre eux et ne présentent aucune différence sexuelle. A la suite de cet accouplement avec un autre individu de son espèce, l'infusoire épuisé recouvre sa puissance reproductrice normale et devient capable de réaliser une nouvelle série de divisions. L'infusoire semble rajeuni, régénéré. Comment s'est opéré ce rajeunissement? Par la fusion de leurs noyaux. Mais chaque paramien en possède en réalité deux : un grand et un petit. Le premier est celui qui, dans les états de dépression ou d'épuisement, subit les modifications que nous avons décrites plus haut ; on peut le considérer comme le noyau fonctionnel. Quant au petit noyau, il ne paraît jouer dans les divisions successives de l'infusoire qu'un rôle indifférent. Pendant l'accouplement, on voit le grand noyau se dissocier et finir par disparaître, tandis que la fécondation s'accomplit exclusivement par l'intermédiaire du petit qui est pour ainsi dire le noyau sexuel du paramécie. La fécondation une fois accomplie, le noyau sexuel se divise en deux fragments, dont le plus grand constituera le noyau fonctionnel et le plus petit le noyau sexuel de l'infusoire rajeuni. La mort partielle de l'infusoire s'observe donc aussi bien dans le milieu naturel que dans le milieu artificiel. Ce qui manque dans celui-ci, c'est le processus de rajeunissement spontané par accouplement ; et les observations faites au cours de ce processus nous permettent de compléter ce que nous avons déjà dit sur la mort partielle du paramécie, en ajoutant qu'elle atteint la partie fonctionnelle de cet infusoire.

*
* *

Tels sont les faits, et si leur interprétation, telle que nous venons de la résumer, est exacte, nous sommes autorisés à en conclure que les protozoaires ne sont guère plus immortels que les métazoaires ;

et si d'un côté la division d'une cellule-mère en deux cellules-filles équivaut à la mort de celle-là, sans formation d'un cadavre, nous avons montré d'autre part qu'il existe même chez les protozoaires de nombreux cas où la présence d'un cadavre est là pour attester la réalité de la mort.

Mais les constatations que nous venons de faire ne nous apprennent rien sur les causes mêmes de la mort. Nous pouvons dire qu'elle est jusqu'à un certain degré inhérente à la vie, qu'elle a fait par conséquent son apparition en même temps qu'elle. Mais nous voudrions savoir en outre quel est son but, à quelle nécessité ou tout au moins à quelle utilité elle répond.

Tant que nous restons dans les limites du monde des protozoaires, nous sommes frappés par la connexion intime qui existe entre la mort et la reproduction. Seraient-elles les deux aspects d'un seul et même phénomène? Examinons de plus près ce qui se passe lors de la division d'un être unicellulaire. La cellule-mère, avons-nous dit, transmet aux cellules-filles en se divisant la totalité de sa substance vivante. Autrement dit, toute la substance vivante de celle-là sert à former la substance vivante de celles-ci. En d'autres termes encore tout l'organisme du protozoaire est constitué par du plasma germinatif et celui-ci ayant servi à assurer la continuation de l'espèce, la division de la cellule-mère entraîne fatalement la destruction de son individualité. Si cette destruction ne laisse pas de cadavre à sa suite, c'est parce qu'il ne peut pas en être autrement. La cellule-mère n'en doit pas moins être considérée comme morte ; et la cause de sa mort doit être cherchée non dans le fait de la reproduction comme telle, mais dans la structure particulière du protozoaire composé uniquement de plasma germinatif. Dans d'autres cas, la reproduction des protozoaires est accompagnée de la production d'un cadavre : c'est qu'il s'agit d'organismes composés de plasma germinatif et d'une certaine quantité de plasma somatique. Le premier ayant servi à la formation des cellules-filles, ce dernier reste inutilisé; mais sa masse n'étant pas suffisante pour reconstituer la cellule tout entière, il périt et passe à l'état de cadavre. A mesure que nous nous élevons dans l'échelle des êtres, nous voyons la masse de l'individu qui est restée inutilisée pendant la reproduction augmenter progressivement, au point que chez les animaux supérieurs les cellules germinales ne forment plus qu'une partie infime de

l'organisme total. Plus est grande la masse de substance vivante qui ne sert pas directement à la reproduction, plus aussi elle doit être capable de survivre à cet acte. C'est ce qui se produit en effet, et chez les vertébrés supérieurs un intervalle de plusieurs dizaines d'années sépare souvent le moment de la mort de l'arrêt complet et définitif de la fonction de reproduction.

Nous pouvons donc dire qu'il n'existe chez les êtres pluricellulaires aucun rapport téléologique précis entre la mort et la reproduction, et si ce que nous avons dit des protozoaires est vrai, à savoir qu'un infusoire ne survit pas à sa première division, nous sommes en droit d'affirmer que chez les métazoaires la vie présente une durée infiniment plus longue et souvent même, comme dans les cas des arbres plusieurs fois séculaires, indéfinie, sans aucun rapport également avec les nécessités de la conservation de l'espèce. C'est donc plutôt chez les métazoaires que nous devrions nous attendre à trouver l'immortalité. Il n'en est pourtant pas ainsi. Nous savons que les métazoaires meurent ; c'est même chez eux que le phénomène de la mort est le plus frappant, le plus évident. Nous voilà obligés, en ce qui les concerne, de chercher l'explication de la mort ailleurs que dans la reproduction et de nous demander s'il ne serait pas possible de la rattacher à un autre ordre de faits.

Il existe en effet chez les métazoaires un ordre de faits qui semblent présenter des rapports incontestables avec la mort. Ce sont les faits dont l'ensemble constitue la sénescence. Nous savons que l'être vivant, après une période de pleine activité vitale, entre dans une phase où cette activité commence à décliner, à diminuer progressivement, jusqu'à disparaître, à s'éteindre d'une façon complète et définitive. Il est incontestable que le début de la sénescence coïncide le plus souvent, sinon toujours, avec l'extinction de la puissance reproductrice. Mais il s'agit précisément de savoir quelle est la cause de cette extinction, pourquoi l'être vivant devient à un moment donné incapable de procréer. On dit encore que la sénescence résulte de l'usure de l'organisme, du ralentissement des échanges organiques dont les déchets ne pouvant plus être éliminés avec la même rapidité que dans la jeunesse ou à l'âge mûr, finissent par s'accumuler au point de déterminer une intoxication générale et une dégénérescence progressive des principaux organes. Tout

ceci est également vrai, mais constitue encore une de ces explications qui reculent la difficulté, au lieu de la résoudre. Car, encore une fois, pourquoi l'organisme devient-il à un moment donné incapable de réparer ses pertes, quelle est la cause du ralentissement des échanges nutritifs et de l'élimination insuffisante, défectueuse de leurs déchets? Bref, si la mort est l'effet de la vieillesse, quelle est la cause de la vieillesse elle-même?

Si nous en croyons Weismann, la différenciation de l'organisme pluricellulaire en plasma germinatif et plasma somatique, le premier assurant seul la continuité de l'espèce, a rendu inutile la jeunesse et la fraîcheur éternelles de ce dernier. A supposer même que cette explication reste plausible, les choses sont beaucoup plus compliquées qu'elles ne paraissent dans l'explication de Weismann : né lui-même du plasma germinatif qui est immortel, le plasma somatique en devenant mortel a eu à lutter en effet contre la force de l'hérédité. Pour qu'il se trouvât ainsi obligé d'opposer une résistance active aux influences héréditaires, il fallait que le sacrifice qu'il a fait de son immortalité lui fût imposé au nom ou en vue d'une fin supérieure. Mais vraiment nous ne voyons pas ce qu'il a gagné en devenant mortel. On peut d'ailleurs aller plus loin et dire que puisque le plasma somatique présente lui-même sa plus grande activité vitale, tant que l'organisme est encore capable de procréation, il est permis d'en conclure qu'il ne joue pas, au point de vue de la reproduction, un rôle tout à fait indifférent et que sa collaboration est indispensable à l'exercice de cette fonction. Et si le plasma somatique commence à décliner, à déchoir à partir du moment où l'activité procréatrice de l'organisme s'arrête, on ne voit pas pourquoi il n'en serait pas de même, dans une certaine mesure du moins, du plasma germinatif. Cette dernière question est d'ailleurs d'autant plus fondée qu'entre le plasma germinatif et le plasma somatique le fossé n'est pas aussi profond que le prétend Weismann. On ne doit pas s'imaginer en effet que le plasma germinatif, différencié une fois pour toutes, se trouve déposé dans l'œuf sous une forme définitive et transmis tel quel aux descendants. « L'observation la plus minutieuse, dit M. Y. Delage, n'a jamais montré dans les cellules bourgeonnantes ou œufs la mise à part de quoi que ce soit qui, dans leur substance, soit transmis intact, tandis que le reste subirait une différenciation modérée. » « Nous

devons... admettre que le plasma germinatif n'est pas essentiellement distinct du plasma somatique, qu'il n'est que du plasma de l'œuf, peu modifié et capable de retrouver sa forme primitive par le progrès de l'évolution.[1] » Cette évolution s'opère dans chaque organisme, elle recommence avec chaque nouvel être qui naît à la vie, et le plasma germinatif constitue un produit de différenciation individuelle au même titre que les cellules et les organes dont l'ensemble forme le plasma corporel.

Les solutions que nous venons de résumer ne résolvent donc rien et laissent ouvertes les questions qui nous intéressent. C'est le cas de rappeler ici l'aveu échappé à Weismann[2] lui-même à ce sujet : si la mort par vieillesse, dit-il, ne nous était pas connue par expérience, nous serions dans l'impossibilité de la déduire de ses causes. Qu'est-ce à dire, sinon que ces causes nous sont en réalité inconnues?

Il ne nous reste qu'un dernier expédient, celui qui consiste à voir dans le vieillissement et dans la mort qui en est la terminaison des phénomènes survenus au cours de l'évolution phylogénique et résultant de l'adaptation directe ou indirecte au milieu. Examinons cette explication de plus près.

Nous avons dit plus haut que ce qui distingue les métazoaires des protozoaires, c'est que chez ceux-là tout lien entre la durée de la vie et l'activité reproductrice semble rompu. Nous savons notamment que certains organismes supérieurs continuent à vivre, alors qu'ils sont devenus depuis des années incapables de procréer. Or, il serait naturel et logique si, après avoir ainsi franchi ce premier écueil, les métazoaires avaient persisté dans leur tendance à persévérer dans leur être, à s'affirmer à l'encontre des forces qui visent à le détruire. Mais c'est précisément le contraire qui s'est produit. Les métazoaires n'auraient surmonté cette première fatalité qui menaçait leur existence individuelle que pour tomber sous le coup d'une fatalité nouvelle, pour s'engager dans la voie du dépérissement progressif qui doit les conduire à l'anéantissement complet. Quand nous parlons d'adaptation directe, nous sous-entendons toujours qu'elle s'opère en vue de la conservation, du perfectionnement de l'organisme, tandis que dans le cas qui nous occupe

1. *L'hérédité et les grands problèmes de la biologie générale*, Paris, 1903, p. 797.
2. *Vorlesungen über Deszendenztheorie*, cité par Hartmann, p. 297.

l'adaptation aurait eu pour but ni plus ni moins que sa destruction. A supposer même qu'un individu ait réussi à acquérir la faculté de la mort spontanée par vieillissement, on ne voit pas pourquoi cette faculté se serait maintenue et aurait été transmise héréditairement, les circonstances extérieures étant amplement suffisantes pour assurer la sélection.

La vieillesse et la mort seraient-elles les effets d'une adaptation indirecte? Ceci tiendrait à faire croire que les individus et les espèces soumis à la sénescence sont supérieurs, dans la lutte pour l'existence, aux individus et espèces qui ne connaissent ni la vieillesse ni la mort. Supposition peu probable *a priori* et qu'aucun fait ne justifie. Mais cette hypothèse admet implicitement que les individus mortels sont issus d'individus immortels; or ceux-ci étant manifestement supérieurs auraient dû empêcher, sinon l'apparition, du moins l'expansion, la propagation de ceux-là. Et ce sont au contraire les individus mortels qui auraient fini par éliminer les individus immortels! Un pareil résultat est en contradiction avec tout ce que nous savons du mécanisme de l'adaptation indirecte.

*
* *

Nous venons de passer en revue quelques hypothèses à l'aide desquelles on avait essayé d'expliquer la sénescence et la mort naturelle qui la suit, et nous avons été obligé de constater qu'aucune d'elles ne fournit une interprétation suffisante et exempte de contradiction des faits en question. Ce qui est commun à toutes ces hypothèses, c'est qu'elles admettent, d'une façon plus ou moins explicite, que la sénescence et la mort sont des propriétés que les êtres vivants ont acquises au cours du développement phylogénique. Peut-être serons-nous plus heureux, en prenant le contrepied de cette conception et en supposant que ce sont là des propriétés inhérentes à la vie, que la mort est aussi ancienne que la vie, qu'elle en est inséparable et que l'immortalité n'a jamais été l'apanage de la matière vivante, à aucun degré de son évolution.

Déjà nous avons vu la mort partielle suivre la reproduction chez certains protozoaires. Elle résulte de ce que la substance vivante n'est pas utilisée tout entière dans l'acte de procréation; il reste un

résidu qui périt, parce qu'il ne se trouve pas dans des conditions favorables pour reconstituer l'organisme. A mesure qu'on s'éloigne des protozoaires pour s'élever dans l'échelle des êtres, on voit que ce résidu, resté inutilisé pendant l'acte de la procréation, devient de plus en plus considérable; au lieu de périr, il conserve toute sa vitalité et survit pendant une durée plus ou moins longue. Chez les métazoaires supérieurs cette survie s'étend sur plusieurs dizaines d'années. Mais si les limites de la mort se trouvent ainsi de plus en plus reculées, la destruction de l'être ne s'en produit pas moins d'une façon fatale, en vertu d'une nécessité qu'on pourrait croire inéluctable. On doit donc admettre que ce résidu porte en lui dès le début le germe de la mort et que c'est seulement au cours de l'évolution phylogénique que ce germe arrive à se développer et à se manifester d'une façon progressive et de plus en plus complète, en faisant précéder la mort d'une série de phénomènes qui en sont pour ainsi dire l'annonce et la préparation et dont l'ensemble constitue la vieillesse.

S'il nous était possible de déceler ce germe, de montrer qu'il constitue un élément anatomique normal de l'organisme et de dégager ses caractères et son mode d'action, nous serions peut-être définitivement fixés sur les causes de la vieillesse et de la mort. Des essais ont été tentés dans cette voie, mais les résultats en sont encore trop incertains pour rendre possible une conclusion ferme.

C'est ainsi que Muhlmann[1], en étudiant la structure des éléments nerveux, a constaté un phénomène d'altération lente et continue de ces éléments, s'étendant des premières années de la vie jusqu'à la mort. Déjà chez l'enfant, à partir de la troisième année environ, les cellules nerveuses présentent des granulations pigmentaires, d'abord disséminées en petit nombre dans le corps de la cellule, puis de plus en plus nombreuses, au point que dans la vieillesse elles occupent la totalité de la cellule, à l'exception d'une bandelette étroite formée par le bord externe du protoplasma. Ce pigment, qui a tous les caractères d'un corps gras, envahit simultanément tous les éléments nerveux, ce qui prouverait qu'on se trouve en présence d'un phénomène résultant des conditions générales de

1. Cité par Enriques.

l'organisme. A mesure que le pigment envahit les cellules nerveuses, leur croissance et leur multiplication se ralentissent et s'arrêtent finalement d'une façon à peu près complète. Il s'agirait donc d'une véritable dégénérescence pigmentaire graisseuse à laquelle les cellules nerveuses seraient soumises d'une façon pour ainsi dire normale, et la dégénérescence graisseuse pathologique, au lieu d'être un événement nouveau, surgissant dans l'organisme d'emblée et de toutes pièces, ne serait que l'effet d'une formation exagérée de substances peut-être éminemment utiles ou même indispensables au fonctionnement de l'organisme dans des conditions normales. Il ne reste plus qu'à admettre que ce qui est vrai de la dégénérescense graisseuse l'est également de tous les autres états pathologiques, pour conclure que la vie n'est qu'un acheminement lent et continu vers la mort, que c'est avec sa propre substance que la vie fabrique les matériaux destinés à l'anéantir. Mais c'est là presque un truisme, et c'est un fait établi depuis longtemps que les états pathologiques résultent d'une déviation fonctionnelle ou autre des éléments normaux de l'organisme. En ce qui concerne tout particulièrement le pigment signalé et décrit par Muhlmann, la preuve qu'il constitue un élément normal est encore à faire, puisqu'on ne sait rien de certain sur sa fonction. Nous ne pouvons admettre en effet que les granulations pigmentaires ne soient là que pour assurer la mort de l'organisme, pour l'empêcher de rester éternellement jeune. Aussi jusqu'à nouvel ordre le scepticisme sera-t-il la meilleure attitude que nous puissions adopter à l'égard des explications anatomiques de la vieillesse et de la mort.

Mais il est une théorie qui cherche à expliquer ces deux phénomènes non plus par la présence dans l'organisme de tel ou tel élément soi-disant normal, dont le fonctionnement progressif aurait pour effets la déchéance sénile et la mort, mais par l'ensemble de la structure anatomique de l'organisme, par les rapports qui existent entre ses éléments constitutifs, par leur mode de liaison, par la façon dont ils s'influencent mutuellement et réagissent les uns sur les autres. Nous avons en vue la théorie qui voit dans le vieillissement et dans la mort le résultat d'une lutte d'un côté entre les parties de l'organisme, d'un autre côté entre l'organisme considéré comme un ensemble, une unité, une synthèse et les différents éléments et groupements cellulaires dont il se compose.

L'homme, dit R. Hertwig[1], qui naît d'un œuf dont le diamètre atteint à peine deux dixièmes de millimètre et dont le volume ne dépasse pas quatre dixièmes de millimètre cube, représente au moment de sa naissance un corps dont le volume moyen est de 3 à 4 millions de millimètres cubes. Le volume de la substance vivante a donc augmenté, pendant les neuf mois de la vie embryonnaire, dans la proportion de 1 : un milliard. Vers l'âge de vingt ans l'homme a atteint sa phase adulte; en admettant qu'il pèse à cette époque 65 kilos, nous voyons que dans la période qui va de la naissance à l'âge adulte, son corps n'a plus augmenté que dans la proportion de 1 : 16. Mais la croissance d'un corps vivant étant l'effet de la division des cellules dont il se compose, on peut dire que la différence qui existe, au point de vue de l'intensité de la croissance, entre la vie embryonnaire et la vie extra-embryonnaire, se ramène en dernière analyse à une différence d'intensité des divisions cellulaires pendant ces deux périodes. Cette intensité est à son maximum pendant la phase qui suit immédiatement la fécondation; elle diminue ensuite avec une rapidité croissante, pour s'arrêter à peu près complètement vers l'âge de vingt ans.

Ce n'est pas ainsi, nous le savons, que les choses se passent chez les êtres unicellulaires qui eux sont susceptibles de se diviser infiniment: le processus de division est bien interrompu chez eux par des périodes plus ou moins longues de dépression et d'épuisement, mais il recommence de plus belle dès qu'on a remédié à cet état à l'aide de moyens appropriés dont nous avons parlé plus haut. Divisibilité indéfinie de la cellule du protozoaire et divisibilité très limitée des cellules des métazoaires : telle est la différence capitale qui existe entre l'un et les autres, et il est permis de se demander si le phénomène de sénescence qu'on observe chez les métazoaires ne tient pas à cette nouvelle propriété de leurs cellules. En entrant dans une organisation supérieure, les cellules auraient donc abdiqué leur individualité propre et subordonné leur vitalité aux besoins de l'organisme dont elles font partie. Elles auraient renoncé à la vie « cytotypique », autonome, pendant laquelle elles ne manifestaient que leurs propriétés inhérentes et purement végétatives

1. Ueber die Ursache des Todtes, *Beilage zur Münchener Allgemeinen Zeitung*, 1906, p. 288-9.

de croissance et de multiplication, pour adopter une vie « organotypique » ou hétéronome, soumise aux conditions d'existence de l'ensemble de l'organisme.

Ces conditions imposent à chaque cellule ou groupe de cellules une place déterminée et une fonction spéciale. Elles sont la cause de leur différenciation, et celle-ci est d'autant plus prononcée que l'organisme dont font partie les cellules appartient à un type plus élevé. Voilà donc les cellules réduites au rang d'esclaves condamnées à travailler en vue d'une fin qui les dépasse, à satisfaire à des exigences qui ne tiennent pas compte du degré de leur adaptation vitale à ces exigences à chaque moment donné. Certes, il existe dans l'organisme des forces de régulation, de restitution et de régénération qui permettent aux cellules de se livrer de temps à autre à un repos fonctionnel, de réparer leurs pertes, de rétablir leur vitalité. Mais il ne peut être question, chez les organismes pluricellulaires, d'un repos complet, analogue à celui qu'on observe chez les protozoaires pendant les périodes de dépression. Il ne s'agit que d'un repos relatif, et il existe d'un autre côté des fonctions qui doivent être assurées d'une façon continue, ininterrompue, coûte que coûte et à tout prix, sous peine de mort prématurée. Même pendant le sommeil le cerveau tisse les fils de nos rêves, le cœur chasse le sang à travers les vaisseaux, l'appareil respiratoire apporte à nos tissus l'oxygène dont ils ont besoin et les débarrasse de l'acide carbonique qui les encombre. Rien d'étonnant à ce que des cellules soumises à un surmenage pareil finissent par s'user et par succomber à un moment donné. C'est ainsi que la vieillesse et la mort résulteraient tout simplement de l'usure mécanique des cellules.

Cette explication ne nous paraît guère plus satisfaisante que les autres. Et d'abord en s'associant pour constituer un organisme plus ou moins hautement différencié, les cellules ont-elles perdu complètement et définitivement leurs propriétés « cytotypiques » ? Non, puisque nous savons qu'à la suite d'influences encore inconnues, certains groupes cellulaires sont capables de s'émanciper, d'échapper à la contrainte que leur imposent les exigences de l'ensemble de l'organisme et de reprendre leur vie végétative. C'est ce qu'on observe notamment dans le *cancer* caractérisé essentiellement par une multiplication des cellules dont l'intensité rappelle

celle avec laquelle s'accomplissent les divisions des protozoaires. Pour donner une idée de l'analogie qui existe entre la prolifération des cellules dites cancéreuses et celle des protozoaires, il suffit de citer le fait observé par Jensen. En faisant des greffes successives d'une seule et même tumeur cancéreuse sur une assez longue série de souris, ce savant à réussi à assurer la vitalité, c'est-à-dire la multiplication ininterrompue des cellules cancéreuses pendant sept ans et demi, alors que la durée moyenne de la vie chez la souris n'est que de deux années. Les propriétés primordiales des cellules ne se trouvent donc pas abolies du fait de leur participation, de leur contribution à la vie d'ensemble d'un organisme supérieur : elles passent seulement à l'état latent, et nous venons de voir qu'elles sont susceptibles de se manifester de façon à créer un état pathologique. Mais c'est là un cas extrême et rien ne nous empêche de concevoir un état où les cellules puissent opérer leur restitution physiologique au fur et à mesure de leur fatigue et de leur épuisement, et que cette restitution, tout en restant en rapport avec les exigences de l'organisme et étant subordonnée à ces exigences, se poursuive d'une façon discontinue, pendant une durée indéfinie. Si en effet l'organisme est une machine qui use ses rouages, n'est-elle pas en même temps le mécanicien capable de les réparer et le faisant effectivement jusqu'à un certain degré? Mais, dira-t-on, c'est précisément cette faculté de régénération qui baisse avec l'âge, le commencement de cette baisse marquant le début de la vieillesse. Mais nous voudrions savoir pourquoi le pouvoir de régénération est plus étendu chez les protozoaires que chez les métazoaires, chez les organismes peu différenciés que chez les organismes hautement différenciés, dans la jeunesse que dans la vieillesse. Tant qu'on n'aura pas donné de réponse à cette question, toutes les explications qu'on pourrait proposer passeront à côté des problèmes qui nous intéressent.

*
* *

Ces problèmes seraient-ils insolubles? C'est possible, mais il n'est pas moins possible qu'il s'agisse de problèmes tout simplement inexistants, engendrés par nos désirs et qu'il n'y ait entre la vie et

la mort aucune différence qualitative. Le problème de la mort a pu naître notamment de notre désir d'immortalité. S'il en est ainsi, on est obligé de reconnaître que ce désir repose lui-même sur une équivoque, sur une confusion entre l'être et le devenir. Nous voulons durer éternellement, c'est entendu. Mais une durée immobile, inaltérable équivaudrait à la non-existence, puisqu'elle serait inconsciente. Nous n'avons en effet conscience de notre existence que dans la mesure où nous voyons ou sentons se succéder en nous une série d'états ininterrompue. « De même que la vie dure aux dépens de ce qui est vivant, de même l'homme individuel dure aux dépens de ses états successifs[1]. » La vie est un changement continu, en d'autres termes une mort ininterrompue. Nous mourons tous les jours, puisque nous ne sommes pas aujourd'hui ce que nous avons été hier et ne serons pas demain ce que nous sommes aujourd'hui. Sous quel aspect voudrions-nous donc durer éternellement? Quel est l'état que nous voudrions immobiliser pour toujours, prolonger sans fin? Le plus souvent nous sommes bien embarrassés de le dire. Et lors même que nous le savons, nous n'avons pas plus tôt exprimé notre désir, que déjà l'état en question s'est évanoui, que nous avons changé, que nous sentons et pensons différemment et que notre moi d'il y a un instant, avec ses désirs précis, ne nous apparaît plus que comme une réminiscence lointaine, comme une existence qui nous est presque étrangère, comme un moi qui est mort pour nous. C'est ainsi que la mort constitue l'essence même de la vie.

Mais laissons là cet ordre de réflexions et revenons à notre sujet. Si les explications purement biologiques se sont montrées insuffisantes, peut être serons-nous plus heureux en nous adressant à un domaine autre que celui de la biologie pure. C'est ce qu'a pensé Hartmann[2] lorsqu'il a essayé de donner de la mort une explication psychologique. La nature, dit-il, n'opère pas seulement à l'aide d'échanges organiques au sein d'un seul et même individu, mais aussi à l'aide d'un échange de consciences au sein du règne organique. S'il importe peu, au point de vue des processus de la nature extérieure, que les mêmes fonctions soient accomplies par des indi-

1. Hermann Graf Keyserling, *Unsterblichkeit*, 1907, p. 182.
2. *Ouvrage cité*, p. 307 et suiv.

vidus vieux, mais non vieillis, ou par des individus jeunes, il n'en est pas de même en ce qui concerne les états internes des individus. Une vieille conscience a déjà parcouru le plus souvent le cycle de ses expériences; tout lui est connu, et ce qui est connu n'éveille plus qu'un intérêt médiocre. Une vieille conscience accomplit presque machinalement des fonctions depuis longtemps apprises, trouve le monde de moins en moins digne d'intérêt, de plus en plus ennuyeux Elle est émoussée. Pour la conscience jeune au contraire tout est nouveau, toutes les impressions sont fraîches, toutes les expériences offertes par la vie pleines d'intérêt. Le remplacement de consciences saturées d'expériences par des consciences encore pauvres en expériences, de consciences rassasiées, indifférentes, déçues par des consciences affamées, curieuses et pleines d'illusions, voilà à quoi se réduit somme toute l'œuvre de la mort, et sans cette sélection psychologique la vie ne pourrait pas se maintenir.

Nous sommes parfaitement d'accord avec Hartmann, lorsqu'il dit que des phénomènes négatifs tels que la mort se concilient tout aussi bien avec la conception finaliste que les phénomènes positifs tels que le maintien et la prolongation de la vie, et que les uns peuvent être aussi utiles que les autres. Nous sommes encore d'accord avec lui, lorsqu'il dit que pour expliquer la mort il ne faut pas s'obstiner à chercher des causes matérielles, exerçant une influence active, mais destructrice sur l'organisme, mais qu'on peut tout aussi bien l'expliquer par l'influence passive du principe vital « qui, superposé pendant la vie aux conditions physico-chimiques », se retirerait à un moment donné de l'organisme, le faisant ainsi passer à l'état inorganique. Mais nous n'en sommes pas moins obligés d'avouer que l'explication psychologique de la mort ne nous paraît ni mieux fondée, ni plus probable que les différentes explications biologiques que nous avons exposées. Elle soulève les mêmes objections, puisque comme celles-ci elle ne fait que reculer la difficulté. Il s'agit de savoir pourquoi les consciences vieillissent, deviennent incapables de se rajeunir, de secouer leur indifférence, de se débarrasser du poids des expériences accumulées ou du moins de les fonder en une synthèse susceptible de devenir le point de départ d'une vie psychique nouvelle. Toutes les hypothèses que nous avons passées en revue pèchent par le même

défaut : elles expliquent un inconnu par un autre, acceptent comme allant de soi ce qui a encore besoin d'une démonstration.

Nous n'avons pas l'intention d'allonger la liste des hypothèses relatives aux causes de la mort, d'en ajouter une de plus à celles déjà connues. Il nous semble seulement qu'au lieu de vouloir prouver l'*utilité de la mort*, on peut, et cela sans accepter les idées de Weismann sur l'immortalité absolue du plasma germinatif, se contenter d'admettre l'*inutilité de l'immortalité*. Nous savons que le monde vivant possède des ressources à peu près inépuisables. Nous nous doutons qu'il a fallu un déploiement de forces formidable pour faire sortir de la première boule protoplasmique amorphe un individu doué d'une organisation aussi compliquée que celle de l'homme. Nous savons encore quel rôle jouent dans l'organisme les forces de régulation et de régénération, les moyens dont il dispose pour se maintenir et se conserver au milieu des conditions les plus défavorables, pour s'adapter au milieu et l'adapter à ses besoins et exigences. Nous voyons que jusqu'ici il n'est résulté du jeu de toutes ces forces que des effets utiles. Et si, malgré leur action constante, dans des combinaisons infiniment variées, nous n'avons pas vu apparaître l'immortalité, nous sommes en droit d'en conclure, non que la mort est nécessaire ou utile, mais que l'immortalité est une propriété inutile, dont la vie n'a pas besoin. Nous pouvons supposer que les conditions actuelles du milieu ne permettent pas encore à la vie de réaliser la durée la plus longue dont elle soit capable et, il est permis de concevoir un milieu où la vie atteindra des durées encore inconnues. Mais les espèces ont atteint un degré de stabilité trop grande pour qu'on puisse espérer l'apparition d'une nouvelle force ou la production d'une nouvelle combinaison des forces déjà existantes, dont l'immortalité serait l'effet. Nous mourons, parce qu'il n'est pas utile que nous soyons immortels, parce que la vie, qui est une succession d'états, a reçu la durée dont elle a besoin pour réaliser et épuiser toutes ses possibilités.

Dr S. Jankélévitch.

L'EXISTENCE

ET

LE FONDEMENT DES LOIS DU HASARD

Ce n'est pas d'aujourd'hui que les savants et les philosophes étudient le hasard; et pourtant, il demeure toujours l'une des notions qui égarent le plus notre esprit et notre imagination. Pour notre intelligence, cette notion du hasard est tellement mystérieuse en effet, qu'un de nos plus grands savants, doublé d'un philosophe très profond, se consume en efforts pour donner seulement une *définition* satisfaisante du mot hasard. Quant à notre imagination, elle en fait parfois un véritable dieu que tel joueur enfiévré cherchera à fléchir par de lamentables superstitions, qui rougirait peut-être à d'autres moments de s'agenouiller devant toute autre divinité !

Nous n'envisagerons dans cette étude les effets du hasard que comme les conséquences de causes inconnues : que ce soit à cause de leur petitesse, ou bien de leur complexité, ou pour toute autre raison. Mais pour nous, ces causes n'en seront pas moins efficientes et leurs effets soumis à un rigoureux déterminisme. Nous n'admettrons donc que l'inconnu, excluant ainsi l'inconnaissable, c'est-à-dire tout mystère proprement dit. C'est la forme scientifique du hasard : nous n'aurons donc pas à nous étonner *a priori* de le voir obéir à des lois, tandis que ce serait évidemment contradictoire s'il s'agissait de l'inconnaissable.

Sous sa forme primitive, cependant, le hasard est considéré comme excluant tout déterminisme : on n'a pas coutume de dire qu'un événement qui est la conséquence logique d'un ensemble de causes déterminées, se produise par hasard. Le hasard doit avoir des caprices, il doit être exempt de toute règle. Dans l'esprit des anciens, il était un dieu, comme le Destin ou comme la Fatalité : c'est lui qui faisait la pluie ou le beau temps; c'est lui aussi qui, sous le

nom de chance, se montrait parfois jaloux du bonheur sans nuages d'un trop heureux mortel et qui, pour rétablir la balance, se hâtait de l'en punir. De nos jours, l'expérience nous a appris qu'une pareille conception est dénuée de toute valeur à l'égard des phénomènes de la nature et personne ne dit plus que, lorsqu'il pleut, c'est *par hasard*. La conception scientifique a triomphé définitivement.

Les rares adorateurs qui restent au dieu hasard réservent donc leur croyance à l'égard des phénomènes purement subjectifs : sentiments, pensées, inspirations obscures qui nous poussent sans raison apparente à des actes parfois insignifiants, mais dont les conséquences peuvent décider telle coïncidence, telle rencontre qui changera entièrement le cours de notre existence. Il est clair, en effet que, dans tout cela, le principe de causalité ne peut être mis en défaut, puisque nous ignorons tout de notre mécanisme mental. Mais seuls quelques esprits mystiques veulent encore y voir je ne sais quelle volonté aveugle, mystérieuse et parfois ironique qu'ils appellent le hasard. Presque tout le monde, au contraire, se range à l'une des deux explications que nous allons donner.

Pour les uns, le déterminisme règne en maître dans la nature, et le hasard n'est plus que la mesure de notre ignorance.

Pour les autres, nos sentiments, nos pensées et par là toute notre existence, peuvent être, au moins dans certains cas, inspirés par une volonté suprême. Seulement, cette divinité est toute autre que le hasard aveugle : c'est la Providence. Elle poursuit des fins qui, pour nous être inconnues, n'en sont pas moins bien déterminées. Ce n'est plus le hasard, c'est exactement le contraire du hasard.

Dans les deux cas, nous sommes libérés des terreurs antiques et nous ne croyons plus à l'efficacité des efforts par lesquels l'homme espérait fléchir la redoutable divinité. A la crainte, a fait place pour les uns la confiance en la bonté divine et en ses desseins ; et pour les autres une sage résignation, dans l'impossibilité où ils se trouvent de prévoir tous les effets des forces aveugles qui les entourent ; cette résignation, pour n'être pas très réconfortante, n'en est pas moins préférable, de beaucoup, aux horreurs du Destin antique.

En résumé, il n'y a plus à croire de nos jours à ces entités métaphysiques qu'on appelle la chance ou la malechance. Sans

doute, ceux qui ont la foi en leur bonne étoile peuvent y puiser du courage; et par là, réussissant plus fréquemment, justifier précisément leur croyance. Mais c'est là le propre de la plupart de nos illusions. Pour peu qu'on veuille être logique, on se voit conduit à ne plus admettre d'autre hasard que le hasard dit scientifique. Pour être le plus possible dégagé de toute métaphysique, il n'en demeure pas moins très mystérieux encore. C'est lui que nous allons étudier maintenant.

I. — Les lois du hasard.

Ce qui nous étonne le plus, c'est qu'il y ait des lois, même des lois approchées, du hasard. C'est le paradoxe que M. Poincaré énonce ainsi (*Science et Méthode*, page 66) : « Vous me demandez de vous prédire les phénomènes qui vont se produire. Si, par malheur, je connaissais les lois de ces phénomènes, je ne pourrais y parvenir que par des calculs inextricables et je devrais renoncer à vous répondre; mais, comme j'ai la chance de les ignorer, je vais vous répondre tout de suite. Et ce qu'il y a de plus extraordinaire, c'est que ma réponse sera juste ».

Ainsi, c'est grâce aux lois du hasard que M. Poincaré prétend résoudre certaines questions dans lesquelles il semble que nous ne connaissions rien. Ce paradoxe, il cherche à l'expliquer par des considérations mathématiques. D'autres savants, comme M. Le Dantec, préfèrent au contraire nier l'existence même de ces prétendues lois du hasard.

Il y a donc une question préjudicielle qui se pose, et il nous faut rechercher tout d'abord laquelle de ces deux théories est la vraie ou du moins la plus vraisemblable.

Pour cette discussion, plaçons-nous au point de vue objectif; et, pour fixer les idées, imaginons que je joue à rouge et noir à la roulette. Au bout de 10 000 coups, j'observe par exemple que j'ai obtenu 5 010 noires contre 4 990 rouges, c'est-à-dire deux nombres dont la différence est très faible en comparaison de 10 000. C'est cela qu'il s'agit d'expliquer.

M. Le Dantec répond : « C'est bien simple, cela résulte de la bonne construction de votre roulette : elle réalise des conditions *homogènes* par rapport aux deux couleurs. Ce n'est pas cela le vrai

hasard : nous savons bien quelque chose, puisque nous admettons avant de jouer que le jeu est équitable ».

D'accord; mais cependant, indépendamment de cette cause d'ensemble que vous signalez (la bonne construction de la roulette), chaque coup isolé dépend aussi d'un ensemble de causes individuelles qui font apparaître fois *cette fois-là* rouge au lieu de noir ou inversement. Ces causes individuelles masquent l'homogénéité du jeu pendant un petit nombre de coups ; au contraire, dans l'ensemble, elles se détruisent pour manifester seulement cette homogénéité. Voilà ce que l'expérience m'apprend. Eh bien ! la question est précisément de savoir pourquoi ces petites causes se détruisent, et c'est ce qui n'a pas l'air de vous préoccuper !

Vous dites : il n'y a pas de lois du hasard. Mais si, il y en a au moins une : les causes accidentelles très petites, très nombreuses et indépendantes tendent à se détruire. Pourquoi ?

M. Poincaré, de son côté, nous répond : Si α est l'angle qui définit la position d'une case, la probabilité d'atteindre cette case est une fonction de α que nous ne connaissons pas, mais que nous devons du moins supposer continue. Alors, la probabilité d'atteindre cette case est égale à celle d'atteindre la case voisine; c'est-à-dire que la probabilité totale d'amener soit rouge soit noir est $\frac{1}{2}$.

Tout d'abord, un mot nous trouble dans ce raisonnement : c'est le mot « probabilité ». Quels sont les rapports de cette notion abstraite et mathématique avec l'expérience ? S'agit-il ici de la probabilité subjective, ou bien de la probabilité objective au sens où nous les définirons dans un instant ? C'est ce que nous chercherons à préciser tout à l'heure.

Mais d'autre part, cette démonstration semble beaucoup trop prouver. Elle ne suppose pas, en effet, qu'on raisonne sur un grand nombre de coups : on a seulement admis que toutes les cases rouges ou noires sont égales et très petites. L'expérience devrait donc réussir même après un petit nombre de coups, ce qui n'a pas lieu.

Nous avons donc l'impression qu'il y a dans ce raisonnement quelque chose d'incomplet. Il n'explique pas assez clairement la loi des grands nombres : il ne rend pas compte de ce mystérieux

caractère d'une loi qui n'est jamais qu'approchée — ce caractère de loi « asymptotique » absolument unique dans la Nature.

*
* *

Pour nous éclairer un peu, distinguons deux sortes de probabilités, que nous qualifierons de « subjective » et « d'objective ». M. Poincaré désigne ainsi deux *notions* différentes. Précisons cette distinction en donnant ces noms à deux *nombres* différents.

Soit une série d'événements possibles; supposons-les en nombre fini. Exemples : l'arrivée après un coup de dés, d'un point déterminé; ou bien, au pocker, d'un certain jeu d'entrée.

S'il y a a cas possibles et b favorables à un événement A, la probabilité subjective de A, sera par définition $\frac{b}{a}$.

Si, en jouant effectivement m fois de suite, j'obtiens n coups favorables, je dirai que la probabilité objective de cette série de n coups s'est trouvée égale à $\frac{m}{n}$.

Quand on recommence les opérations, il est clair que la probabilité subjective ne change pas; au contraire, la probabilité objective varie généralement.

Il n'y a que deux cas d'exception : ceux où la probabilité subjective a pour valeur 0 ou 1. Il est bien certain, en effet, que si aucun des événements possibles ne m'est favorable, je perdrai à chaque coup; si au contraire, ils le sont tous, je gagnerai toujours.

Tout ceci est absolument certain quand le nombre de coups est fini, si grand qu'il soit.

Imaginons maintenant un nombre infini d'événements possibles, comprenant un nombre également infini d'événements favorables. Nous admettrons que leur rapport est encore un nombre déterminé : ce sera la *probabilité subjective*. Souvent on pourra la calculer; d'autres fois, ce sera impossible ou du moins très difficile; mais nous continuerons néanmoins à en admettre l'existence.

Si elle a pour valeur 0, il est certain, comme je le disais plus haut, que je perdrai constamment; si elle vaut 1, je gagnerai toujours. Du moins nous l'admettrons par analogie avec le premier cas, car on ne peut raisonner avec aucune rigueur sur des nombres *actuellement* infinis.

Quant à la probabilité objective, elle se définira toujours : le rapport du nombre de coups favorables au nombre total de coups tentés dans une expérience effectivement réalisée.

Tout ceci posé, que faut-il penser du mot « probabilité » employé par M. Poincaré dans la démonstration que nous résumons plus haut?

S'agit-il de la probabilité subjective? Sans doute, puisque en mathématiques, on s'occupe et on ne peut s'occuper que des probabilités subjectives. Quand on calcule la probabilité d'amener 7 au jeu de dés, quand on introduit la notion d'espérance mathématique, quand on étudie une loi d'erreurs, c'est toujours de la probabilité subjective qu'il s'agit.

Mais alors, que vaut notre démonstration, et que vaut tout le calcul des probabilités lui-même? Ce qui nous intéresse, en effet, dans chaque exemple concret, c'est la probabilité objective que nous obtenons en passant effectivement à l'expérience; et, tant que nous ne connaîtrons pas les liens qui l'unissent à la probabilité subjective, toutes les considérations possibles sur cette dernière nous paraîtront sans intérêt pratique.

Dira-t-on, au contraire, pour justifier notre démonstration du jeu de la roulette, qu'il y s'agissait de probabilités objectives? Nous sommes alors ramenés à l'objection de tout à l'heure : nous n'avons pas vu intervenir la condition de faire un très grand nombre d'expériences; et notre démonstration est sans valeur parce qu'elle pourrait, le cas échéant, prouver plus que la vérité.

*
* *

Quel est donc ce lien qui existe entre les deux probabilités; et y en a-t-il seulement un? Sans doute, il existe : c'est le théorème de Bernoulli, que nous allons énoncer et démontrer.

Théorème de Bernoulli. — La probabilité subjective en faveur d'un événement étant p; si l'on fait des expériences répétées, la probabilité objective obtenue chaque fois change de valeur à chaque essai nouveau, mais tend vers p quand le nombre d'essais augmente indéfiniment.

Soit, en effet, une série de m coups dont a favorables. On sait calculer la probabilité (subjective) d'avoir une valeur donnée pour

$\frac{a}{m}$, et par suite une valeur donnée pour $\frac{a}{m} - p$. On trouve alors le résultat suivant : la probabilité subjective pour que $\frac{a}{m} - p$ soit compris entre $\pm \varepsilon$ (quelque petit que soit ε), tend vers 1 quand m augmente indéfiniment.

C'est-à dire que je peux toujours faire assez d'expériences pour que cette probabilité subjective devienne et demeure aussi voisine de 1 que je voudrai. Si elle valait 1, la probabilité objective correspondante serait aussi égale à 1. Il est donc naturel d'admettre qu'en prenant la première assez voisine de 1, la seconde soit à son tour aussi voisine de 1 que je voudrai (nous reviendrons plus loin sur le peu de rigueur de ce raisonnement).

Autrement dit, je puis toujours faire un nombre suffisant, soit m, d'expériences, pour que la probabilité objective obtenue $\frac{a}{m}$ soit aussi peu différente que je voudrai de p, probabilité subjective calculée *a priori*.

Mais alors, tout s'explique. Tout calcul sur les probabilités subjectives serait vain s'il ne donnait aucune indication sur les probabilités objectives. Mais il n'en est rien, puisque nous savons maintenant que ces deux nombres sont égaux lorsqu'on fait un nombre suffisant d'expériences. C'est là une vraie loi physique d'une partie très générale, c'est la « loi des grands nombres ». Grâce à elle, je vais pouvoir résoudre notre question du début : « Y a-t-il des lois du hasard? » en reprenant l'exemple de la roulette.

M. Le Dantec se croit obligé de faire tout d'abord une hypothèse sur la bonne construction de la roulette. Sans doute, du moins lorsque les cases ne sont pas extrêmement petites : il y a alors des causes permanentes subsistant à chaque coup en faveur de telle ou telle case; et ces causes représentent la loi même de l'instrument employé, qui n'a rien à voir avec le hasard. Personne ne peut contredire M. Le Dantec sur ce point. Mais je prétends que cette hypothèse elle-même est inutile lorsque les cases sont infiniment petites.

De toutes les causes en jeu, résulte en effet une probabilité subjective $f(x)$ en faveur de la case x. Ici, se place intégralement le raisonnement de M. Poincaré montrant que, quel que soit la fonction f, la probabilité *subjective* totale d'amener rouge est $\frac{1}{2}$ si les

cases sont excessivement petites. Mais, à cette loi constante, se superposent les lois individuelles de chaque coup, dont l'ensemble constitue le vrai hasard, le hasard pur. Il en résulte une certaine suite de valeurs pour les probabilités objectives; et ces valeurs, au bout d'un nombre suffisant d'expériences, seront, d'après le théorème de Bernouilli, aussi voisines que je voudrai de la probabilité subjective, c'est-à-dire de $\frac{1}{2}$. Ainsi se trouvent mis en évidence les deux caractères de la loi des grands nombres sur lesquels nous insistions au début : loi *objective*, s'appliquant à des expériences qu'on peut effectivement réaliser; et loi approchée, loi *asymptotique*.

Mais, dira-t-on, que conclure de cette étude : le cas de la roulette n'est-il pas un simple cas particulier, et même un peu trop intuitif? Nullement : nous avons trouvé un exemple où j'ignore tout de la série des impulsions communiquées à la roulette; et où je puis cependant conclure, en m'appuyant précisément sur le fait que les impulsions sont communiquées au *hasard* : c'est-à-dire en somme, en m'appuyant sur mon ignorance. Donc le hasard obéit à des lois; et alors, le paradoxe de M. Poincaré disparaît : il y a une loi du hasard qu'on appelle la loi des grands nombres, et c'est elle qui nous a tirés d'affaire.

Ainsi se trouve démontrée l'existence de cette loi, et expliquées sur un exemple la nature et l'origine de ses caractères fondamentaux. Recherchons maintenant dans quelles conditions on peut l'appliquer.

II. — La loi des grands nombres.

Une première question se pose : cette loi des grands nombres est-elle une loi physique vérifiée par l'expérience, ou bien un théorème qu'on démontre?

Ce qui précède permet de répondre à cette question. Notre loi n'est autre que l'énoncé d'un théorème, à condition d'admettre certaines hypothèses qui se présentent plus ou moins invinciblement à l'esprit et que nous avons notées au fur et à mesure : existence d'une probabilité subjective même pour un nombre infini de cas possibles; valeur égale à 1 de cette probabilité quand tous les cas en nombre infini sont favorables; voisinage des deux probabi-

lités après un *très grand* nombre d'expériences, sachant qu'elles tendent vers une limite commune quand ce nombre augmente *indéfiniment*. Tout cela dérive en somme directement du principe de continuité.

Mais la loi des grands nombres, tout ce qui précède étant admis, que nous apprend-elle au point de vue pratique? En la combinant une fois de plus avec le principe de continuité, voici ce qu'elle nous apprend : pour un *très grand* nombre d'expériences — j'insisterai tout à l'heure sur ces mots —, la probabilité objective est très *voisine* de p. Et cette conséquence est pratiquement vérifiable, au moins d'une manière approchée. D'ailleurs, c'est par cette conséquence seule que nous pouvons appliquer notre principe : c'est son seul point de contact avec la réalité. Or, c'est justement dans ce cas qu'il devient plus vague, puisqu'il nous apprend que la probabilité objective sera seulement très voisine de p, et qu'il ne faudra pas nous attendre à une précision mathématique. En d'autres termes, la loi des grands nombres est précisément vérifiable dans les seuls cas, et même, je vais le montrer, dans la mesure précise où elle peut servir.

Mais n'est-ce pas tout ce que nous pouvons désirer? Dans les cas où il ne touche pas à la réalité, ne nous suffit-il pas que ce principe ne soit qu'une conséquence d'hypothèses d'ailleurs très naturelles, et de raisonnements purement logiques? Mais, dès qu'il nous apprend quelque chose de positif, nous devons au contraire nous préoccuper de vérifier si nos prévisions se trouveront réalisées. Ces prévisions n'étant qu'approchées, nous ne pouvons pas exiger une vérification parfaite. Si cependant la vérification se trouvait par trop vague, il n'y aurait que deux explications possibles : ou bien notre théorie est fausse; ou bien l'imperfection que nous avons prévue, mais dont nous ignorions l'ordre de grandeur, se trouve considérable. Dans le premier cas, la loi n'existe pas; dans le second, elle existe, mais elle est inapplicable, et par suite inutile. Pour une raison ou pour l'autre, elle se trouve donc irrémédiablement condamnée. On peut donc dire qu'à ce point de vue nouveau, la loi des grands nombres relève de l'expérience.

Eh bien! que nous apprend notre expérience journalière? Il est banal de reprendre l'exemple des compagnies d'assurances ou des maisons de jeu, ou de la théorie cinétique des gaz (lorsqu'on admet

cette théorie), pour montrer d'excellentes vérifications de la loi des grands nombres. Cette loi est très suffisamment vérifiée par l'expérience ; et nous sommes alors fondés à admettre les hypothèses que nous énumérions ci-dessus, et toute la théorie qui en résulte, c'est-à-dire le principe lui-même dans son énoncé mathématique et rigoureux — mais aussi uniquement logique et entièrement invérifiable par l'expérience.

En résumé, la loi des grands nombres résulte d'un théorème mathématique fondé sur des hypothèses vraisemblables. Mais, dans la mesure même où elle peut servir, elle est parfaitement vérifiée par l'expérience. Il y a donc là un double caractère : caractères mathématique et expérimental qui, bien loin de s'exclure, se complètent mutuellement.

*
* *

Loi des *grands nombres*, qu'est-ce que cela signifie ; et quel sens précis convient-il de donner à cette expression : « grands nombres » ?

La probabilité objective p_m tend vers p lorsque m augmente indéfiniment : on peut donc la représenter par une courbe asymptote à une droite donnée. C'est d'ailleurs tout ce que nous savons, car nous ignorons entièrement de *quelle manière* la courbe s'approche de son asymptote. Elle peut s'en rapprocher, puis s'en éloigner et s'en rapprocher encore. C'est pour cela que — comme le dit M. Le Dantec — il nous serait absolument impossible de contredire un homme digne de foi, qui viendrait nous dire : « Hier soir, seul sous ma lampe, j'ai joué à rouge et noir pendant plus d'une heure, avec un jeu de cartes d'excellente qualité ; et, sur six cents coups, j'ai tourné six cents fois la couleur rouge ! » Nous aurions toujours la ressource de dire que le nombre d'expériences n'est pas encore assez grand puisque, s'il l'était suffisamment, la probabilité objective serait aussi voisine de p que nous le voulons. Nous n'avons aucune idée de l'ordre de grandeur de $p_m - p$ par rapport à $\frac{1}{m}$; nous ne sommes sûrs que d'une chose : c'est qu'ils tendent vers o ensemble. Mais qu'on ne dise pas pour cela que nous ne savons rien : connaître une asymptote d'une courbe, c'est bien connaître quelque chose.

L'application de notre loi laisse donc toujours place pour quelque doute, mais ce doute est de plus en plus faible quand le nombre de coups devient de plus en plus grand. Et, pratiquement, la plupart de nos certitudes humaines comportent des doutes de ces ordres de grandeur — si j'ose m'exprimer ainsi.

*
* *

Il ne faut donc appliquer le calcul des probabilités qu'à un très grand nombre d'expériences. Mais prenons garde, cependant : le calcul des probabilités subjectives ne suppose pas un grand nombre d'expériences; c'est le calcul des probabilités objectives qui réclame cette condition. Tant qu'il ne s'agit que d'abstractions, nous avons le droit de raisonner sur les petits nombres. Reprenons, pour nous en rendre compte, et analysons en détail l'exemple si instructif que M. Poincaré nous donne pour montrer comment la complexité des causes peut nous apprendre quelque chose, alors même que nous ignorons tout de ces causes elles-mêmes (*Science et Méthode*, p. 81).

Je bats un jeu de deux cartes seulement : soit p la probabilité (subjective) pour qu'après une pareille opération, je ne change pas l'ordre des cartes; soit $q = 1 - p$, la probabilité pour que je le modifie. Il s'agit de démontrer que la probabilité (subjective) d'inverser l'ordre initial après un très grand nombre, m, de battements, est $\frac{1}{2}$.

Appelons ab l'ordre dans lequel sont placées les cartes au début.

Battons une fois. La probabilité pour obtenir l'ordre ab est p; pour obtenir ba, elle vaut q. Différence : $p - q$.

Battons encore : la même différence est $p_1 - q_1$. Calculons-la :

La probabilité pour obtenir l'ordre ab est la somme de : 1° Celle d'obtenir ab, puis ab, soit p^2; 2° Celle d'obtenir ba, puis ba, soit q^2.

Donc : $$p_1 = p^2 + q^2$$

On trouve de même : $q_1 = 2pq$

Différence : $$p_1 - q_1 = (p - q)^2$$

En raisonnant par récurrence, on trouve ainsi que, après m battements, $p_{m-1} - q_{m-1} = (p - q)^m$.

Si donc je suppose m très grand, $(p-q)^m$ étant nul, on trouve :

$$p_{m-1} = q_{m-1} = \frac{1}{2}.$$

C'est-à-dire que la probabilité d'intervertir finalement l'ordre après un très grand nombre de battements vaut $\frac{1}{2}$ quels que soient p et q.

A chaque instant, dans ce raisonnement, nous parlons de la probabilité d'intervertir ou non l'ordre après *un* coup seulement. Cela ne correspond à rien au point de vue objectif, nous le savons. Mais c'est au contraire un langage très précis si nous ne parlons que de probabilités subjectives. Nous aboutissons ainsi à un théorème sur les probabilités subjectives, et ce théorème est rigoureux.

Mais, dira-t-on, à quoi peut-il servir puisqu'il ne se rapporte qu'à une abstraction? A démontrer que le jeu qui consiste à parier pour l'ordre final ab ou pour l'ordre ba est équitable, même si c'est toujours moi qui bats les cartes, à condition cependant, que je les batte assez longtemps chaque fois.

Cette démonstration rentre, en s'appuyant sur ce qui précède, dans la théorie de l'espérance mathématique, que nous étudierons tout à l'heure; et qui suppose, nous le verrons, un très grand nombre d'expériences.

C'est donc toujours le même critérium. Nous avons pris pied sur le terrain des réalités; mais c'est parce que nous envisageons un très grand nombre de séries de m battements. Nous avons alors le droit, en vertu de la loi des grands nombres, de substituer aux probabilités objectives les probabilités subjectives; et quant au calcul de ces dernières, nous avons pu le faire par des raisonnements qui supposent un très petit nombre de coups et même un coup seulement, sans cesser pour cela d'être rigoureux.

*
* *

Ce qui étonne dans la loi des grands nombres et qui choque instinctivement, c'est qu'on fait inconsciemment le raisonnement suivant : « En jouant à rouge et noir, je peux très bien, au bout de cent coups par exemple, avoir peut-être vingt noires de trop.

Et pourtant, si je joue assez longtemps, les coups doivent s'équilibrer. Les derniers coups semblent donc choisis exprès pour que l'équilibre s'établisse : ce qui est absurde, puisqu'ils sont sûrement indépendants des cent premiers. L'erreur du raisonnement saute aux yeux : ce n'est pas la différence entre les nombres de noires et de rouges, qui doit tendre vers zéro : c'est le quotient de cette différence par le nombre total des coups. Qu'au numérateur de cette fraction on ajoute ou retranche le nombre 20 ou tout autre nombre fini quelconque, elle n'en tendra pas moins vers zéro quand son dénominateur augmentera indéfiniment.

III. — Les chances dans le cas d'un nombre de coups limités, et la notion d'espérance mathématique.

Si le théorème de Bernoulli nous renseigne sur un grand nombre de coups, pouvons-nous dire que nous sommes dans l'état d'ignorance absolue vis-à-vis d'un petit nombre de coups; ou au contraire, le calcul des probabilités nous donne-t-il, même dans ce cas, quelques renseignements — et des renseignements de quelle valeur?

Par exemple, je vais jouer à la loterie, et je prends cent billets. Qu'est-ce que je veux dire lorsque j'affirme que j'ai cent fois plus de *chances* de gagner que si je n'avais qu'un seul billet? Et pourquoi le raisonnement de M. Le Dantec me choque-t-il lorsqu'il qualifie de « supériorité purement verbale » celle que je crois ainsi m'attribuer? N'est-ce pas absurde de la payer, cette supériorité-là, et de la payer en espèces sonnantes, si M. Le Dantec a raison?

Supposons, pour fixer les idées, que j'aie à parier sur un coup de dés. Si on lance deux dés à la fois, la loi du jeu est que le point total 7 se trouve privilégié par rapport au point 2 par exemple : il y a une cause permanente qui tend à amener 7 plutôt que 2. Chaque coup isolé apporte d'ailleurs ses circonstances particulières régies par l'inconnu, qui viennent se superposer à cette cause permanente, et peuvent ainsi en masquer les effets. Parier sur 2, c'est donc mettre volontairement la loi du jeu contre moi, et compter sur le hasard, sur les causes inconnues, pour me faire

quand même gagner. Il est plus scientifique de ne pas compter sur le hasard, et de parier pour 7. Or qu'ai-je fait pour trouver ce résultat? J'ai calculé mes *chances*, j'ai étudié les probabilités subjectives.

On a donc parfaitement raison de calculer ses chances même pour un coup isolé, à condition de ne pas s'illusionner et de se rappeler qu'on ignore ce qui va se passer. Si on savait, ce ne serait plus une question de hasard! Seulement, ce hasard peut se décomposer en deux éléments : 1° Les lois particulières de la question, qui en général sont parfaitement connues; 2° les circonstances inconnues, celles dont on ne sait absolument rien : c'est ce que j'appellerai le hasard pur. En se confiant aux lois connues, on n'a plus que l'inconnu à redouter. Si, parmi toutes les causes en jeu, il n'y en a aucune qui me soit défavorable, j'ai la certitude de réussir. S'il y en a excessivement peu, je n'ai plus qu'une probabilité, mais c'est une quasi-certitude. S'il y en a davantage, la probabilité diminue. A la notion de certitude, se substitue ainsi celle de probabilité, qui est susceptible de tous les degrés, depuis la quasi-certitude jusqu'à l'incertitude complète.

C'est absolument comme si un ami nous promettait son appui à l'occasion d'une affaire dans laquelle interviennent diverses influences que nous ne pouvons pas prévoir. Il est tout naturel d'*espérer davantage* si cet appui nous est acquis; et même, parfois, nous le payons au comptant — bien que nous sachions parfaitement qu'il puisse se trouver insuffisant. Ce qui serait absurde, ce serait de rechercher des conditions défavorables, et de refuser le concours de ceux qui sont prêts à nous aider.

M. Le Dantec, par conséquent, dépasse sa pensée lorsqu'il dit que la probabilité d'un événement isolé est une conception qui ne rime à rien. C'est comme s'il traitait d'absurde tout espoir fondé sur la connaissance de circonstances favorables, sous prétexte que nous ne connaissons pas tout et qu'alors notre espoir pourrait être déçu. Mais il n'est pas question d'espoirs qui ne puissent pas être déçus : car alors, ce ne sont plus des espoirs, ce sont des certitudes!

Bien plus, cette notion si métaphysique de *chances* est susceptible d'être précisée : il nous est facile de dire combien nous devons acheter les chances — ainsi que va nous l'apprendre la théorie de l'espérance mathématique.

*
* *

La notion d'espérance mathématique nous ramène à la distinction entre le hasard pur et le hasard pur superposé à une loi, qui constitue le hasard proprement dit.

Je joue avec X à un jeu donné, dans lequel j'ai les probabilités $p_1, p_2 \ldots p_n \ldots$ de faire les gains algébriques $a_1, a_2 \ldots a_n \ldots$ Cherchons la loi de ce jeu au point de vue des gains qu'elle me permettrait de réaliser si elle n'était pas masquée par les hasards individuels. Pour éliminer pratiquement ces derniers, il suffit, nous le savons, d'opérer sur un très grand nombre, N, de coups; alors, j'aurai fait $Np_i + \pi_i$ gains égaux à a_i, π_i étant un nombre tel que $\frac{\pi_i}{n}$ tend vers zéro quand N augmente indéfiniment.

Si alors, avant *chaque* partie, je paie à X la somme $p_1 a_1 + p_2 a_2 + \ldots + p_i a_i + \ldots$, mon gain moyen sur chaque partie sera nul après un très grand nombre de coups. Ce qui veut dire que la loi du jeu est la suivante : aucun de nous deux n'est favorisé par rapport à l'autre, et les gains réalisés ne dépendront plus que du hasard pur. J'aurai le droit de proposer à X ce genre de jeu, parce que je ne me serai ménagé à son insu aucun avantage permanent. On dit que le jeu est *équitable*.

On donne le nom d'espérance mathématique au nombre $p_1 a_1 + p_2 a_2 + \ldots$, et l'on peut alors énoncer le résultat suivant : Un jeu est équitable quand, avant de commencer chaque partie, chaque joueur verse au jeu une somme algébrique égale à son espérance mathématique.

Si je paie ainsi 100 francs, c'est que le jeu me réservait des avantages. Ces chances que j'avais de gagner, j'ai donc pu les évaluer d'une façon rationnelle et les payer en espèces métalliques. Le critérium que j'ai admis pour cela, est de ne laisser agir que le hasard pur, et de supprimer toute cause permanente inhérente au jeu lui-même, tendant à favoriser l'un des joueurs au détriment de l'autre.

On a fait à cette théorie une objection célèbre. C'est le paradoxe de Saint-Pétersbourg cité par M. Poincaré dans son « Calcul des probabilités », mais dont il ne donne pas une explication satisfaisante.

Voici l'énoncé du paradoxe de Saint-Pétersbourg.

Je lance plusieurs fois de suite une pièce de monnaie, jusqu'à ce que je tire pile; supposons que cette circonstance ne se produise qu'au $n^{\text{ième}}$ coup. Alors, je conviens avec Pierre de lui payer 2^n francs en échange d'une somme fixée qu'il m'aura remise dès le début, et calculée de façon que le jeu soit équitable. D'après ce qui précède, pour qu'aucun de nous deux ne soit favorisé, il faut que Pierre me verse avant de jouer une somme égale à son espérance mathématique.

Or, en faisant le calcul, on trouve que cette somme est *infinie*, ce qui est absurde, car quoi qu'il arrive, Pierre ne peut recevoir qu'une somme finie. L'application intégrale de la règle, loin d'égaliser les chances, me donnerait une supériorité infinie!

Pour expliquer la contradiction, reprenons le raisonnement général sur cet exemple particulier : nous verrons bien où il se trouve en défaut.

Supposons que je joue 2^p fois. La probabilité subjective de gagner 2^i francs étant $\frac{1}{2^i}$, je dois gagner :

2^{p-1}	fois	2 francs.
2^{p-2}	fois	2^2 francs.
. . . . .		
2	fois	2^{p-1}.
1	fois	2^p.
$\frac{1}{2}$	fois	2^{p+1}.
$\frac{1}{4}$	fois	2^{p+2}.
. . . . .		

Or, si je réalise effectivement l'expérience, il est clair que je ne pourrai pas obtenir *une demi-fois* le gain 2^{p+1}, ni un quart de fois le gain 2^{p+2}.

Et qu'on ne dise pas que cela ne tient à p qui, peut-être, n'est pas un assez grand nombre. Si grand qu'il soit, il y aura toujours des événements pour lesquels la probabilité est si petite qu'on ne peut pas leur appliquer la loi des grands nombres.

Autrement dit, la théorie précédente n'était établie que pour le cas où il n'y a pas de probabilités infiniment petites, et par conséquent un nombre infini de probabilités, en présence.

Si, par exemple, on limite la valeur et le nombre de ces proba-

bilités en convenant de ne pas jeter la pièce plus de q fois de suite (ce qui revient à se donner un *maximum*, 2^q, de l'enjeu possible), on peut toujours, cette fois, prendre p assez grand pour que la théorie habituelle s'applique. Mais aussi, l'espérance mathématique devient finie, et même très faible. En prenant q très grand, elle pourrait devenir considérable : mais cela revient à acheter très cher la probabilité de gagner beaucoup, c'est-à-dire à jouer gros jeu.

Revenons au cas où les p_i sont en nombre infini; mais supposons que la série $p_i\, a_i$ soit convergente et ait une somme égale à S. En donnant à i une valeur finie, mais assez grande, le jeu est équitable si l'on verse une somme égale à S, ou du moins très voisine de S. Cela étant vrai si grand que soit le nombre i, on voit que le théorème s'appliquera encore lorsque la série est convergente.

En résumé, la théorie même de l'espérance mathématique prouve que celle-ci doit être finie pour avoir une signification objective. Si elle est infinie, elle ne représente plus rien; et c'est justement sur ce cas-là que porte le paradoxe de Saint-Pétersbourg.

IV. — Une deuxième loi : la loi de Gauss.

Une étude mathématique plus précise de la loi des grands nombres conduit à une autre loi tout aussi célèbre, la loi de Gauss, qui se présente également dans la théorie des erreurs.

Soit un événement qui a la probabilité subjective p de se produire. J'observe la probabilité objective $\frac{a}{m}$ obtenue après un très grand nombre, m, d'expériences : elle est toujours, d'après la loi des grands nombres, très voisine de p, c'est-à-dire que $a - mp$ est infiniment petit par rapport à m. On démontre qu'au contraire $a - mp$ est en général fini par rapport à $\sqrt{m}$, ce qui conduit à poser :

$$\frac{a - mp}{\sqrt{m}} = \alpha$$

et à observer les n valeurs obtenues pour α lorsque je recommence n fois cette série de m expériences. Quelle est la probabilité pour

que α ait une valeur donnée A : c'est-à-dire, d'une façon plus précise, pour que α soit compris entre A et $A + \Delta A$?

On voit que c'est une question de probabilité *au second degré*, si l'on peut s'exprimer ainsi. Nous étudions en effet la probabilité objective obtenue après un très grand nombre, n, de mesures de α; et α est lui-même lié à une probabilité obtenue après un très grand nombre m d'expériences.

On trouve pour la probabilité cherchée l'expression :

$$\frac{1}{\sqrt{2\pi p(1-p)}} e^{-\frac{2p(1-p)}{A^2}} . \Delta A,$$

qu'on peut représenter par une courbe d'allure très caractéristique, dite courbe de Gauss.

Ce résultat s'obtient en admettant les mêmes hypothèses que dans la démonstration du théorème de Bernoulli; il peut ensuite se vérifier exactement dans les mêmes conditions que ce théorème. Il a la même valeur scientifique et philosophique que la loi des grands nombres, dont il n'est qu'un complément — une annexe, si l'on veut.

Mais ce qui est plus intéressant, c'est que cette loi de Gauss va se retrouver dans plusieurs questions, et tout d'abord dans l'application la plus importante du calcul des probabilités : la théorie des erreurs.

Je mesure une quantité : il y a une infinité d'erreurs possibles, mais j'admets qu'il existe une possibilité subjective de commettre telle ou telle erreur, bien que je ne sache pas la calculer. Elle dépend de mon adresse : une grande erreur est possible, mais moins probable qu'une petite. La probabilité est ainsi un nombre qui dépend de chaque valeur x de l'erreur : c'est une fonction $f(x)$. Je dois la considérer comme continue en l'absence de toute cause de discontinuité; mais c'est tout ce dont j'aurai besoin dans mes raisonnements.

Si je fais une série de très nombreuses expériences, je puis en déduire une courbe des probabilités objectives. D'après la loi des grands nombres, elle doit être très voisine de la courbe $y = f(x)$.

Si je recommence une nouvelle série d'expériences, j'obtiens une nouvelle courbe qui, étant également très voisine de la courbe $y = f(x)$, est très voisine aussi de la première. C'est un résultat

expérimental qui se vérifie très bien. En même temps, on obtient ainsi la fonction inconnue $f(x)$. Or, il se trouve que, dans une foule de questions, on trouve précisément la loi de Gauss.

Mais ce n'est pas tout. Imaginons qu'une erreur soit la somme d'erreurs très nombreuses, très petites et indépendantes, quelle que soit d'ailleurs la nature particulière de cette erreur. On démontre alors que l'erreur résultante suit encore la loi de Gauss. C'est ce que nous appellerons le théorème de Gauss, dont l'énoncé présente une généralité évidemment très remarquable.

*
* *

Voilà bien des manières de parvenir à la loi de Gauss. On est alors conduit à se demander s'il y a une raison profonde pour qu'elle se présente aussi fréquemment; et tout d'abord si elle est l'énoncé d'un théorème ou un simple résultat expérimental. Observons tout de suite qu'elle ne s'applique pas à toutes les erreurs, comme le dit M. Poincaré en nous citant l'erreur décimale, et en nous recommandant de n'avoir pas une superstition pour la loi de Gauss et la méthode des moindres carrés, qui en est une application. Par conséquent, nous entrevoyons déjà que l'expérience va jouer un certain rôle.

Mais les cas où elle s'applique n'en demeurent pas moins extrêmement nombreux. Pourquoi? S'il y a une réponse à cette question, elle ne peut être basée que sur le théorème de Gauss : dans la plupart de nos expériences, n'accumulons-nous pas les erreurs accidentelles, toutes indépendantes et n'intervenant que pour une faible part dans l'erreur définitive?

Ne pourrait-on pas, se demande-t-on parfois, démontrer rigoureusement cette loi? — par exemple en s'appuyant sur cette loi de Gauss qui intervient justement dans le théorème de Bernoulli : se pourrait-il qu'il n'y ait là qu'une simple coïncidence? Evidemment non, une pareille démonstration ne peut pas exister, puisque nous reconnaissions tout à l'heure que la loi de Gauss n'est pas toujours vraie.

Mais alors, la coïncidence dont nous venons de parler, est-elle fortuite ou a-t-elle une raison? Sans doute, elle est fortuite; mais s'il fallait lui chercher une explication, on pourrait raisonner de la

façon suivante : calculer une probabilité subjective p par l'observation d'une probabité objective $\frac{a}{m}$, c'est faire une véritable mesure de p. Alors, l'erreur $\frac{a}{m} - p$, résulte des différentes causes intervenues dans les m expériences. Elles sont très nombreuses puisque m est très grand, elles sont sûrement indépendantes; et chacune d'elles n'entre que pour une faible part dans l'erreur totale : donc la loi de Gauss est applicable.

En résumé, la loi de Gauss est un vrai théorème dans la question des épreuves répétées (théorème de Bernoulli); mais elle relève des mêmes vérifications expérimentales que la loi des grands nombres dont elle n'est d'ailleurs qu'un complément. Dans les questions d'erreurs, au contraire, elle est purement empirique, soit qu'on la déduise d'une série d'expériences représentées par une courbe, soit même qu'on applique le théorème de Gauss — car c'est toujours à l'expérience de décider si les conditions requises pour l'application de ce théorème sont réalisées.

V. — Conclusion.

Dans tout ce qui précède, j'ai cherché à préciser le sens de ces mots « probable », « improbable », « presque certain » que nous employons si souvent dans le langage courant. Ils correspondent à des notions essentiellement métaphysiques qui proviennent, comme je l'annonçais au début, de je ne sais quel instinct mystérieux. Mystérieux, c'est vrai; mais pas plus, sans doute, que tous les autres instincts, et provenant probablement comme eux d'une expérience journalière inconsciente. Réduite à cette forme, la notion de hasard est moins troublante que dans sa conception antique. Sans doute, elle est moins grandiose, mais aussi plus intéressante pour le logicien et pour le psychologue : elle nous pose la question de son origine et de sa valeur.

Plusieurs philosophes, il est vrai, font profession de se contenter de l'instinct lui-même tel qu'il est donné; ils se refusent à l'analyser et se défient de la manie d'explication. Mais une thèse qui utiliserait ces tendances pragmatistes dans le but de restaurer la notion mystique du hasard, ne serait pas défendable. Le prag-

matisme, en effet, n'est autre qu'un certain utilitarisme, combiné à un énergique anti-intellectualisme. Or cette thèse, non seulement serait inadmissible pour l'intellectualiste et pour le savant, mais encore inutile pour le pragmatiste lui-même et nuisible pour le moraliste, puisqu'elle ne peut entretenir en nous que de vaines terreurs.

C'est donc avec raison que nous avons soumis à l'étude cet instinct du hasard : il a besoin d'être épuré par la logique; et il repose sur des expériences que notre inconscient ne peut interpréter que d'une façon forcément incomplète. Il faut se défier de cette intuition du hasard; la preuve, c'est qu'elle conduit à des contradictions sans nombre : tels le paradoxe de M. Bertrand, ou le paradoxe de Saint-Pétersbourg.

EMILE RICHARD-FOY.

L'INFLUENCE DE L'HABITUDE

SUR LES SENTIMENTS

C'est un principe communément admis que les sentiments s'émoussent par l'accoutumance, à l'exception de ceux qui résultent de la satisfaction des désirs insatiables, comme celui du beau, celui du vrai et celui du bien [1]. Cependant il est un autre principe, qui a également cours, et qu'on ne semble pas s'être préoccupé suffisamment de concilier avec le précédent. M. P.-F. Thomas, en effet, dans son ouvrage sur *l'Éducation du sentiment* [2], invoquant l'autorité d'Épicure, déclare que, « s'il est des limites à la vivacité de la sensation, il ne semble pas qu'il en existe à celle du sentiment ». M. Nayrac, dans son intéressante étude sur l'attention, écrit que « l'émotion tend à créer l'émotivité ». D'après lui, par conséquent, le phénomène de l'émotion se conformerait à cette loi bien connue que, plus une modification organique est répétée, plus elle tend à se reproduire facilement. Il y aurait peut-être lieu d'examiner de près cette question.

On pourrait, semble-t-il, rattacher tous nos sentiments à la satisfaction ou à la non-satisfaction soit « idéales », soit réelles, de nos multiples besoins. La nature et le degré d'un sentiment simple, que nous isolerons par abstraction, seront donc évidemment en relation directe avec la nature et les exigences d'un besoin à un moment donné. Pour la commodité de la démonstration, appelons s la satisfaction, même dans le cas où elle dépasse le besoin. Si l'on a $s < b$, le plaisir sera faible; il augmentera à mesure que s se rapprochera de b et atteindra logiquement au maximum si l'on a $s = b$. Il y aura douleur si l'on peut écrire : $s > b$. D'autre part, la

1. Cf. L. Dumont, *Théorie scient. de la sensibil.* p. 77 sq. Germer-Baillière, 1877. — Rabier, *Cours de Psych.*, p. 583 sq — W. James, *L'Émotion*, trad. Dumas, p. 109, Alcan, etc.
2. P. 31, Alcan.

non-satisfaction causera une douleur d'autant plus vive qu'elle sera plus complète et que le besoin sera plus grand. Lorsque nous avons vécu quelque temps en compagnie d'un ami intime, nous éprouvons plus de chagrin, au moment où il nous quitte, si nous avons joui longtemps de sa présence, que s'il n'est resté près de nous que peu de jours. Vient-il nous revoir au bout d'une semaine, nous le recevrons avec plus de joie encore que s'il revient au bout d'un an, quand le besoin que nous avions de le revoir et de causer avec lui aura été atténué par l'effet de la séparation. J'ai observé en moi-même des phénomènes semblables en ce qui concerne des besoins acquis, tels que l'amour de la musique, de la danse, de la société, ou celui des promenades.

La satisfaction ou la déception répétée ou prolongée d'un besoin ne modifieront donc, sans doute, les sentiments qui les suivent qu'en modifiant le besoin lui-même, en l'affaiblissant ou en le renforçant. Pourtant n'observe-t-on pas maintes fois des circonstances où, tandis que le besoin reste stationnaire ou même progresse légèrement, l'émotion produite par sa satisfaction ou sa déception décroît petit à petit? C'est devenu un lieu commun de dire qu'on s'accoutume au plaisir et à la souffrance. S'agit-il ici d'un fait constant et inévitable? Ce serait bien regrettable, car il est tel sentiment, noble ou délicieux, que nous conserverions volontiers dans toute sa plénitude. D'autre part, faut-il parler d'une loi unique, qui vient contrecarrer la précédente, ou d'une pluralité de lois? Nous allons nous rendre compte que le dépérissement du sentiment n'est pas nécessaire et qu'il s'explique par diverses lois, qui n'agissent pas toujours dans le même sens. Ces lois pourraient peut-être se résumer d'un seul mot, l'adaptation, l'organisation, ou, si l'on veut, l'habitude; mais il convient de les distinguer soigneusement les unes des autres.

Toutefois il y a intérêt à préciser davantage encore le débat en présentant auparavant deux observations essentielles. La première, c'est qu'il ne faut pas confondre les sentiments qu'on pourrait appeler « généraux », provenant de tendances générales, avec les sentiments « spéciaux », se rattachant à des tendances particulières. L'habitude pourrait développer les uns et émousser les autres. Par exemple, un amateur de musique se dégoûtera, à force d'en entendre, d'un genre particulier de musique, des sonates de

Beethoven, je suppose, tandis que le plaisir que lui procurera la musique en général ne fera que s'accroître. Un fervent des promenades, qui aura parcouru trop souvent une jolie route, arrivera peut-être à lui trouver moins de charmes, au moins pendant un certain temps : mais les promenades en général seront très loin d'avoir cessé de lui plaire. Nous parlerons donc surtout ici des sentiments « spéciaux ».

Une seconde réflexion, c'est que la prolongation d'un sentiment et sa répétition n'auront pas nécessairement des effets identiques. « La continuité dégoûte en tout », écrit Pascal. Elle dégoûte au moins momentanément : c'est que la continuité engendre la fatigue. Mais la répétition ne la produit pas toujours, surtout lorsqu'elle est combinée avec la variété, qui, suivant Bossuet, « est tout le secret de plaire ». Voici comment s'exprime Lemoine, au sujet des sensations « affectives » : (il s'inspire, comme il l'indique lui-même, du *Mémoire sur l'habitude*, de Maine de Biran) : « Ce que les psychologues et les moralistes de tous les temps ont le mieux établi touchant la sensibilité, c'est que la sensation, plaisir ou douleur, est essentiellement un mouvement, un changement. Elle est moins un état que la transition d'un état à un autre, car elle n'apparaît que lorsque l'âme passe d'une manière d'être à une autre plus ou moins différente... S'il en est ainsi, on se rend déjà quelque compte du singulier phénomène que la sensibilité nous offre : plus une sensation *se prolonge ou se répète*, plus elle s'affaiblit; elle finit même par s'évanouir entièrement, malgré la persistance de la cause qui l'a fait naître. En d'autres termes, l'habitude émousse les sensations, le plaisir et la douleur[1]. » Mais il n'est pas certain que ce qui est vrai des sensations le soit de tout point des sentiments. De plus cette remarque de Lemoine, applicable, semble-t-il, à la prolongation du sentiment, pourrait bien ne pas l'être en ce qui a trait à la répétition.

Ces points signalés, venons-en aux lois que nous nous proposions de démêler d'une façon précise. — Il y a d'abord celle que nous pourrions appeler *loi de la vision imaginative ou de l'idéalisation de l'objet*. On a dit bien souvent qu'une émotion nouvelle, celle qu'on éprouve, par exemple, à contempler un beau site qu'on

1. Lemoine, *L'Habitude*, Germer-Baillière, 1875, p. 41 sq.

n'avait jamais vu ou à lire un bel ouvrage de littérature qu'on ne connaissait pas, avait un caractère de vivacité et de fraîcheur qui se perdait graduellement par la suite ; et je me souviens d'avoir entendu un de mes anciens maîtres envier notre bonheur, à nous ses élèves, qui pouvions encore lire pour la première fois certaines œuvres de nos grands poètes ou de nos grands romanciers. En réalité le complexus émotionnel que détermine en nous la perception ou la représentation d'un objet a un contenu qui change, chez le même individu, d'une expérience à l'autre. Les émotions sont en effet sous la dépendance directe d'éléments intellectuels, perceptions, représentations et jugements, lesquels sont fournis en partie et par la mémoire et par l'imagination. Or les données de ces deux facultés, il faut bien noter ce point, ne sont pas du tout les mêmes à la première expérience qu'à la seconde, ni à celle-ci qu'à la suivante, et ainsi des autres. Un objet ou un acte est-il conçu? même s'il nous est connu, nous le voyons toujours à travers notre mémoire et notre imagination, et la conception que nous nous en formons varie chaque fois avec l'état de celles-ci. Elle doit d'autant plus, évidemment, à l'imagination et d'autant moins à la mémoire, que l'objet ou l'acte est plus nouveau pour nous. De là des changements dans les sentiments que notre conception nous suggère, différentes selon les individus. Il m'est arrivé souvent, dans les campagnes normandes, de rencontrer des troupeaux de vaches et de bœufs que l'on menait au pâturage. Au début, j'avoue que l'arrivée de ces volumineux ruminants n'était pas sans me causer quelque appréhension. Puis, ayant reconnu la tranquillité et l'innocence de leurs mœurs, j'ai cessé petit à petit de redouter leur approche. Il y a des personnes dont l'imagination embellit ou enlaidit, grossit ou rapetisse tout ce qu'elles voient ou tout ce qu'elles conçoivent pour la première fois, et qui ne changent que lentement d'impression, par des contacts successifs avec les objets. Chez d'autres, des idées préconçues et exagérées dans un sens font place brusquement, lorsqu'elles reçoivent un démenti soudain de la réalité, à des idées également exagérées, mais en sens contraire. Que de surprises et de désillusions leur imagination leur prépare ! Et toujours une modification dans leurs représentations amène une transformation dans leur état affectif. C'est ainsi que Rousseau était souvent attristé plus que de raison par les événe-

ments réels, parce qu'il s'en était formé à l'avance une trop riante image.

Une seconde loi, distincte de la précédente, est *celle de la surprise ou de l'attente*. Une perception nous prend-elle à l'improviste? son irruption soudaine dans le « polyidéisme antérieur », suivant les expressions de M. Th. Ribot[1], détermine chez nous une incertitude temporaire de jugement et un certain trouble, qui ne cesse que lorsque son identité a été établie. Cet élément d'étonnement, qui va s'affaiblissant à mesure que l'objet nous est mieux connu, s'ajoute aux autres éléments de l'état affectif produit par l'objet, et peut augmenter la vivacité de ceux-ci et les rendre plus conscients. J'étais assis au pied d'un rocher, en Algérie, lorsque plusieurs couleuvres tombèrent presque devant moi. La surprise que j'éprouvai aviva, je pense, en moi l'espèce de dégoût spontané que j'ai pour ce genre d'animaux, en même temps que le désir de les étudier. Un soir, dans un voyage en Suisse, j'aperçus pour la première fois le glacier de la Jungfrau au coucher du soleil. Je m'attendais à jouir de ce spectacle; mais il n'était pas tel que je me l'étais figuré. De là un contraste entre la vision de cette masse éclatante de blancheur que teintait le soleil couchant et les représentations que je m'en étais formées à l'avance, contraste qui a contribué certainement à aiguiser mon émotion.

En troisième lieu, l'on met bien souvent sur le compte de l'accoutumance des effets qui sont dus tout simplement à *la fatigue*. Chacun sait que toute énergie organique est limitée et que, si elle est épuisée en une direction, elle exige, pour se refaire, soit du repos, soit une activité différente. Or une émotion, surtout si elle est vive, c'est-à-dire si elle implique des mouvements violents de l'organisme, devient bientôt fatigante lorsqu'elle est trop longtemps ou trop fréquemment ressentie. Un tableau de Rembrandt ou de Van Dick finit par nous lasser si nous le contemplons sans mesure; et l'on sait que Rabelais, parmi les moyens de guérir la passion amoureuse signale celui de la satisfaction immodérée. Sans doute la lassitude qu'elle procure n'est que temporaire. Toutefois il ne faut pas oublier qu'elle laisse parfois des souvenirs plus efficaces que ceux des jouissances ressenties. M. Rabier cite des

1. *Psychologie de l'attention*, p. 41, Alcan.

désirs insatiables, dont la satisfaction serait toujours accompagnée de plaisir. En réalité ils ne nous paraissent tels que si nous leur fournissons des aliments variés et si nous ne les lassons point. Ni le désir du beau, ni celui du vrai ne sont à l'abri de la fatigue. Si l'on préfère, tous les désirs sont insatiables, sauf les accidentels, à condition qu'on les contente avec mesure et qu'on leur ménage des repos suffisants.

Il y a des cas où l'on explique à tort le délaissement d'un plaisir devenu familier par le dépérissement de celui-ci, alors qu'il conviendrait de l'expliquer par un *besoin d'enrichir le trésor de nos acquisitions mentales et émotionnelles*. Tel amateur de peinture veut toujours voir de nouveaux tableaux, tel musicien entendre de nouveaux airs de musique, tel touriste visiter des contrées nouvelles pour lui. Les émotions qu'ils ont éprouvées jadis ne se sont pas émoussées par la répétition; mais ils les possèdent, pour ainsi dire, à l'état latent. Ils peuvent les faire revivre à leur gré et sans effort, plus pures, plus idéales que les primitives; ils en sont désormais les maîtres. Il leur est permis de les considérer tantôt sous un jour, tantôt sous un autre, et de les rendre plus délicieuses encore en les embellissant. Dès lors, à quoi bon tenter de les renouveler par des expériences nouvelles, qui seraient peut-être décevantes? Supposons même que la conception de l'objet agréable n'ait guère été modifiée : ne sait-on pas qu'un objet ne demeure pas toujours identique à lui-même et que les circonstances qui l'entourent changent continuellement? Quand bien même les circonstances et l'objet seraient invariables, les dispositions du sujet sont dans un perpétuel devenir. Ma mère, arrivée à la cinquantaine, hésitait à aller revoir la Lorraine annexée, où s'était écoulée son enfance, et où elle n'était jamais revenue. Le temps avait apporté tant de changements à son milieu affectif et à sa terre natale! Elle craignait avec raison qu'un nouveau contact avec la réalité ne vînt rompre le charme de ses visions d'antan. D'autres veulent enrichir sans cesse leur mémoire et leur imagination par des expériences nouvelles, tout simplement parce que les acquisitions anciennes leur permettent de mieux profiter de celles-ci. Mon père s'est plu à entendre jouer onze fois de suite *Les Huguenots* de Meyerbeer à la Scala de Milan. Il n'était nullement fatigué de les entendre; mais il désira ensuite écouter un autre opéra, afin de mieux goûter celui-ci par comparaison

avec le premier. Il ne quittait un plaisir que pour en obtenir un autre, ou, pour mieux dire, afin d'en obtenir un plus grand, parce que le premier devait l'aider à savourer plus pleinement cet autre. Avons-nous lu un roman suffisamment pour en posséder le contenu? nous l'abandonnons volontiers pour un autre roman. Ce n'est pas nécessairement que le premier ait cessé de nous plaire, mais les sentiments et les idées qu'il nous suggérait nous sont désormais acquis et nous permettent de mieux apprécier une œuvre plus différente et d'y trouver plus d'agrément.

A cette loi du besoin d'enrichissement intellectuel et affectif nous devons en ajouter une dernière, la plus importante de toutes, *celle de l'intervention ou de la réaction spontanée de l'intention*. Tout élément émotionnel répété tend à s'effacer et à disparaître dans la mesure où l'attention s'en détache, et tend au contraire à se conserver et à s'accroître dans la mesure où elle s'y intéresse et le favorise. Tantôt elle cesse de se fixer sur l'élément affectif lui-même, tantôt elle se détourne des éléments intellectuels qui ont le don d'exciter celui-ci. Elle peut le faire pour deux raisons, qui interviennent souvent de concert, soit parce qu'il est de nature désagréable ou douloureuse, soit parce qu'elle est attirée ailleurs par des préoccupations plus puissantes. Je me souviens d'avoir entendu des étudiants en médecine décrire le dégoût que leur inspirait dans les premiers temps la vue des cadavres dont on leur donnait à disséquer un fragment. Mais ils étaient parvenus à étouffer peu à peu ce sentiment gênant, en lui refusant toute attention, en le mettant pour ainsi dire, en disgrâce, et en distrayant leur esprit de ce que les cadavres avaient de repoussant pour le porter sur ce qu'ils avaient d'intéressant au point de vue scientifique et sur le réel plaisir qu'ils éprouvaient à s'instruire. Ils avaient rompu les liens d'association qui unissaient l'objet, dans leur pensée, à des émotions pénibles et l'avaient associé au contraire à des émotions agréables. « Où en seraient le général, le chirurgien, le président d'une assemblée, dit W. James, si leurs courants nerveux descendaient dans leurs viscères, au lieu de rester parmi leurs circonvolutions cérébrales? » Chez eux, heureusement, le stimulus est envoyé le long des voies cérébrales « dans les nerfs qui aboutissent simplement au doigt qui écrit ou à la langue qui parle ». Il s'est établi « une sorte d'économie dans les voies nerveuses par lesquelles

les sentiments et les idées se déchargent ». Or, remarquons-le, c'est l'attention qui a réalisé cette « économie », en empêchant les courants de descendre dans les viscères, ce qui aurait risqué d'affaiblir chez ces personnages le sang-froid et la vigueur du raisonnement. Pourquoi, d'autre part, chez les critiques littéraires et les critiques d'art, une longue familiarité avec les œuvres des écrivains et des artistes semble-t-elle avoir émoussé les sentiments d'ordre esthétique autant qu'elle a aiguisé le goût et le jugement? C'est précisément parce que leurs préocupations de métier ont spécialisé leur activité cérébrale, en la dirigeant dans le sens de la critique. Ne les plaignons pas trop : car s'ils ont perdu en grande partie les jouissances du profane sentimental en présence d'un bel ouvrage, ils sont devenus plus accessibles en revanche à celles du jugement. — Supposons maintenant que l'attention, au lieu de refuser sa faveur aux éléments affectifs, la leur accorde au contraire chaque fois qu'ils apparaissent, nous aurons en quelque sorte une contre-épreuve. Ceux-ci persisteront sans rien perdre de leur intensité. C'est ce qui se produit en effet; j'en ai fait moi-même l'expérience. J'ai habité deux ans la région du Languedoc, et pendant ces deux années, j'ai regardé presque tous les jours ce ciel du Midi, si régulièrement pur. Eh bien, je l'ai toujours contemplé avec une jouissance égale. En Normandie, pendant deux années, je me suis imposé à moi-même de jeter les yeux chaque jour sur une de ces vastes prairies du Cotentin, si reposantes au regard : elle ne m'a jamais paru monotone. Par le même procédé, le plaisir que me causait la fréquentation de personnes chères ne m'a jamais semblé avoir perdu de sa vivacité.

Dans ce qui précède, il s'agit bien, en réalité, d'aspects divers de l'adaptation du sujet à l'objet, de modes spéciaux de l'habitude. Si la vision imaginative de l'objet change avec le temps, c'est parce que nous le connaissons de mieux en mieux, en d'autres termes, que notre esprit s'y adapte en quelque manière. S'il nous surprend de moins en moins au fur et à mesure que nous nous familiarisons avec lui, c'est encore parce que nous nous y accoutumons petit à petit. La fatigue peut nous masquer le phénomène de l'accoutumance, mais elle en est, au fond, une condition : il ne faut pas craindre, en effet, de fatiguer jusqu'à un certain point une tendance, si l'on veut la renforcer. Nous n'éprouvons le besoin de nouvelles

émotions que lorsque les anciennes nous sont acquises, qu'elles se sont, pour ainsi dire acclimatées chez nous. Enfin cette « économie dans les voies nerveuses » dont parle W. James et qui s'opère par l'intermédiaire de l'attention, est une sorte d'organisation supérieure désirée ou voulue. Mais ces formes particulières de l'habitude doivent être distinguées les unes des autres.

L'on pourrait encore se demander si la répétition n'émousserait pas *directement* une émotion, comme elle semble émousser une sensation affective. L'observation des phénomènes qui concerne les sensations nous éclairera peut-être sur ceux qui doivent se passer pour les émotions. Laissons de côté ici les plaisirs liés à la satisfaction des besoins périodiques et les douleurs auxquelles l'organisme ne saurait se faire, puisque tout le monde convient que ce domaine échappe à l'habitude. Mais est-il exact que l'accommodation organique se produise pour toutes les autres sensations indistinctement? Vraisemblablement elle ne doit avoir lieu que pour celles qui sont désagréables ou nuisibles. Il n'est pas étonnant que l'organisme ait besoin de s'habituer à l'action de la nicotine ou de l'alcool, qui sont de véritables poisons, à certaines odeurs qui peuvent provoquer des maux de tête ou des nausées, à certains bruits trop violents, qui risqueraient d'être fatigants et dangereux pour les organes de l'ouïe. Mais lorsqu'une excitation est modérée et agréable, pourquoi nous y adapterions-nous, puisqu'elle ne fait qu'amener une activité normale des énergies de notre être, puisque le plaisir qu'elle procure implique, en quelque sorte, une pré-adaptation? — Nous raisonnerons de même à l'égard des sentiments. Il est naturel que nous ayons besoin de réagir contre les émotions trop douloureuses ou trop violentes, car elles seraient de nature à apporter le trouble dans l'exercice de nos fonctions. Mais notre santé n'exige pas — bien au contraire — que nous luttions contre celles qui sont agréables et modérées, comme les jouissances que l'on éprouve à obtenir des succès d'un certain genre, à contempler une œuvre d'art ou accomplir une bonne action. Il semble, non seulement que la répétition n'émousse pas nécessairement les sentiments agréables, mais encore qu'elle les conserve souvent et souvent aussi les développe. Darwin dans son autobiographie, regrette d'avoir laissé dépérir chez lui, par sa négligence, la partie du cerveau d'où dépendent les goûts les plus élevés : « Si j'avais à recommencer ma vie, écrit-

il, je me ferais une règle de lire au moins une fois par semaine quelque poème ou d'entendre un peu de musique ; peut-être qu'en procédant ainsi les parties de mon cerveau qui sont maintenant atrophiées auraient été conservées vivantes *par l'usage que j'en aurais fait*. La perte de ces goûts est une *perte de bonheur* ; elle nuit probablement à l'intelligence et plus certainement au caractère moral, en affaiblissant la partie émotionnelle de notre nature. » Darwin estime donc que la faculté d'éprouver les plaisirs esthétiques s'entretient par l'exercice.

En ce qui concerne les émotions douloureuses ou trop violentes elles-mêmes, il est peu probable qu'elles subissent un amoindrissement direct par l'effet de la répétition, sans l'intervention d'une des lois que nous avons précédemment étudiées. Ce sont ces lois qui paraissent chargées de cet amoindrissement. C'est l'attention, en particulier, qui semble avoir pour fonction de nous préserver des influences dépressives ; et c'est précisément lorsqu'elle est atteinte que nous sommes à la merci des émotions. Bien des personnes sont devenues d'une émotivité extrême à la suite d'un grand chagrin ou parce qu'elles ont assisté à un spectacle trop troublant comme celui d'un accident de chemin de fer. Leur émotivité pouvait tenir en partie à ce que leurs nerfs étaient hors d'état de réagir contre les excitations qu'ils recevaient ; mais n'était-elle pas due surtout à ce qu'elles avaient perdu la maîtrise de leur esprit? D'ailleurs il semble bien qu'une souffrance occasionnée par une idée, un regret par exemple ou un remords, ne s'affaiblirait guère si nous y fixions obstinément notre attention.

Ce n'est donc pas nécessairement, mais pour ainsi dire par accident, sous l'influence d'un certain nombre de causes que nous avons énumérées, qu'un sentiment répété arrive à s'émousser.

Nous permettra-t-on de tirer des remarques qu'on vient de lire quelques conclusions pratiques? La connaissance de ces causes pourra nous être utile si nous savons en tirer parti. La vision imaginative de l'objet peut être, nous l'avons vu, modifiée par l'attention volontaire. Nous ne pourrons guère nous apprêter de surprises à nous-mêmes ; tout au plus nous serait-il possible d'en ménager aux autres. Mais nous associerons à l'idée d'une surprise éventuelle l'idée de faire effort pour échapper au trouble et nous ressaisir au plus vite : de la sorte, nous porterons notre attention

en temps opportun sur l'objet qui aura provoqué chez nous une émotion, s'il est de nature à éveiller des tendances utiles; dans le cas contraire, nous l'en détournerons. Nous tiendrons grand compte de la loi de la fatigue. Nous n'irons pas jusqu'à prendre au sérieux le précepte de Rabelais, et à vouloir satisfaire complètement et au delà des tendances qu'il importerait d'affaiblir. Mais pour savourer pleinement l'émotion produite par la satisfaction d'une bonne tendance, nous éviterons de l'exercer outre mesure et nous lui fournirons, autant que possible, des aliments variés. Nous n'oublierons pas ce besoin qu'ont tous les hommes de s'enrichir d'émotions inéprouvées. Mais nous nous mettrons en garde contre lui, de façon à ne pas lui laisser jeter en disgrâce des émotions précieuses. Enfin et surtout, sachant bien que l'attention n'a pas seulement une action temporaire sur nos sentiments, mais encore une action durable, nous l'emploierons avec méthode pour affaiblir et éteindre jusque dans notre souvenir ceux que nous aurons reconnus inutiles ou dangereux, conserver et développer au contraire ceux de notre choix.

EUGÈNE MARTIN.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

Nicolaj Losskij. — Die Grundlegung des Intuitivismus. Max Niemeyer, Halle, 1 vol. in-8, IV-350 p. 1908.

Si l'auteur de ce livre s'était donné la peine de faire la connaissance de quelques ouvrages philosophiques publiés en France dans les vingt dernières années, il aurait pu constater que la philosophie intuitionniste, qu'il nous préconise avec tant de zèle, est chose bien connue ici. Elle fut notamment représentée par M. Bergson qui, en la fondant sur une solide base psychologique et en la développant avec une rare puissance de pensée, est parvenu à lui donner un singulier cachet d'originalité et à lui ouvrir une perspective lointaine. Telle n'est pas l'impression que nous laisse la lecture du livre de M. Losskij. Mais il ne faut pas oublier qu'il ne s'est pas proposé d'échafauder un système de philosophie. Il a voulu seulement en poser la base épistémologique et en tracer les grandes lignes.

Une telle tentative s'impose, nous dit-il, quand on soumet à un examen attentif les théories de la connaissance présentées par les empiristes et les rationnalistes avant Kant et celle présentée par Kant lui-même. Toutes ces théories sont impuissantes à nous rendre parfaitement intelligible le réel, parce que à leur base se trouve la supposition tout à fait arbitraire, que le monde extérieur et le sujet pensant sont deux réalités distinctes, opposées et hétérogènes. Le problème capital qui en résulte immédiatement c'est de rechercher quelle est la nature de leur relation, c'est-à-dire, par quel processus le sujet pensant arrive à connaître la réalité transsubjective et de quelle valeur est cette connaissance. La réponse donnée par les empiristes à cette question était que tout le contenu de notre connaissance est de source empirique, c'est-à-dire réductible à des éléments sensibles qui ont eux-mêmes leur cause dans une réalité extérieure et inconnue à nous. Et toutes nos affirmations et tous nos jugements ne peuvent porter sur cette réalité transsubjective, ils n'ont de valeur que pour les données immédiates et subjectives. Cette théorie est manifestement insuffisante, parce qu'elle réduit l'ensemble de la vie psychique aux éléments sensibles et prive ainsi le sujet de ce qui constitue sa marque propre, sa spontanéité et sa fonction synthétique.

Mais ce qui est plus grave, c'est que cette théorie est tout à fait incapable à nous fournir le critère au moyen duquel nous pourrions décider si nos sensations sont, oui ou non, une copie conforme au monde extérieur. Comment est-il possible de soupçonner même l'existence de ce monde extérieur, étant donné que nous sommes enfermés sans issue dans notre monde subjectif? L'on s'explique ainsi comment l'empirisme aboutit au scepticisme dissolvant de Hume, qui réduisit toute réalité à des impressions et toute nécessité de rapport à une habitude.

Les rationalistes de leur côté admettent la même distinction fondamentale que les empiristes, entre le sujet pensant et l'objet extérieur, mais ils se distinguent de ces derniers par la conception qu'ils se font du rapport de la cause à l'effet. Tandis que les empiristes supposent que la cause et l'effet ne doivent pas nécessairement s'équivaloir, qu'ils peuvent même appartenir à des domaines différents de la réalité, les rationalistes soutiennent au contraire que la cause et l'effet appartiennent à la même réalité et qu'il règne entre eux une conformité absolue. Leur rapport est un rapport de principe à conséquence, et rien ne se trouve dans l'effet qui ne fût implicitement contenu dans la cause. De l'affirmation de ce principe aurait dû s'ensuivre nécessairement la possibilité d'une connaissance adéquate du monde extérieur, s'ils n'avaient commis l'erreur de considérer l'expérience comme purement sensible et de lui opposer le sujet pensant comme doué de principes rationnels innés au moyen desquels il la rend intelligible. L'on se trouvait ainsi devant des difficultés insurmontables, lorsqu'on essayait d'appliquer les idées innées à l'explication du monde concret dont elles diffèrent radicalement par leur origine et leur essence.

Et Kant, qu'on se plaît trop souvent à considérer comme ayant introduit dans la philosophie la méthode critique, Kant fait en réalité reposer ses recherches sur le même postulat dogmatique de l'opposition du sujet pensant et de l'objet à connaître. Et l'on sait quels artifices il employa pour expliquer la genèse de la connaissance et pour nous fournir la preuve de sa validité objective. Une des difficultés à laquelle se heurtaient toujours les philosophes, c'était de trouver un critère qui nous permît de juger que telle connaissance n'est pas valable seulement pour un certain temps et dans un certain espace, mais valable pour tous les temps et tous les espaces, c'est-à-dire, est nécessaire et générale. Kant crut avoir trouvé la solution de ce problème en distinguant les formes *à priori*, inhérentes à la condition de l'être pensant, des données empiriques. La validité objective des jugements portés sur la réalité extérieure nous serait absolument garantie par l'existence des catégories de l'entendement. C'est là un procédé aussi dogmatique et aussi arbitraire que celui des vieux dogmatiques, qui nous impose la croyance à l'unité et à l'immutabilité absolues de la structure et de la fonction de l'esprit humain et à

la conformité de la réalité extérieure, en tant que phénomène, aux formes et aux catégories qui lui sont propres. Quand on lit les passages principaux de la *Critique de la Raison pure*, on est étonné de voir combien peu Kant se souciait de justifier les principes fondamentaux de sa doctrine. Et quel appauvrissement de l'Univers! « D'après la conception de Kant le monde n'est qu'un phénomène. Ceci ne serait pas encore un malheur, si l'on prenait le mot dans le sens que lui donnait Schelling. Toute la richesse de la vie, toute la plénitude de ses formes les plus variées peuvent être conçues sous la notion de phénomène, sinon dans le sens d'un épanouissement adéquat d'une essence plus profonde, du moins dans le sens d'un épanouissement vivant de cette essence. Le monde entier n'est pour Kant qu'une représentation dont les éléments sont là uniquement pour former cette représentation. C'est là l'intellectualisme poussé à outrance, doctrine selon laquelle le seul processus connu est celui de la connaissance. La pauvreté accablante du monde tel qu'il fut conçu par Kant nous échappe seulement, parce qu'elle est extrêmement grande et partant impossible à réaliser dans la conscience du lecteur. Ce monde est particulièrement dépourvu de toute activité, excepté l'activité de l'entendement, qui réunit les sensations en groupes d'après certaines règles. »

Telles sont en raccourci, les principales objections que M. Losskij adresse aux théoriciens de la connaissance. Essayons maintenant de dégager les traits caractéristiques de sa théorie nouvelle, qu'il appelle empirisme universel ou mystique. Elle est destinée à déblayer le champ épistémologique des difficultés inutiles qu'on y a accumulées et à nous permettre ainsi de venir en contact immédiat avec le réel. Le défaut principal que signalait l'auteur chez tous les théoriciens de la connaissance était de faire une opposition irréductible entre le sujet pensant et le monde extérieur. Mais il suffit, nous dit-il, d'examiner les caractères des éléments classés sous l'un ou l'autre de ces termes pour s'apercevoir que leur distribution ne repose sur aucun principe valable. Il est hors de doute que tout ce qui se présente à ma conscience a forcément le caractère ou bien de « donné » à moi ou bien d'« appartenant » à moi. Ces caractères distinctifs sont immédiatement donnés, fondamentaux et irréductibles. C'est pourquoi toutes les tentatives qui sont faites pour réduire l'un de ces caractères à l'autre sont forcément condamnées à échouer. La seule classification qui correspondrait à la nature des choses serait celle-ci : *a*) Le contenu subjectif à proprement parler. *b*) Le contenu transsubjectif intra-corporel. *c*) Le contenu transsubjectif extra-corporel. Ces contenus ne forment pas des parties distinctes et hétérogènes, mais représentent à des degrés divers la même réalité. « La perception de l'arbre appartient bien au monde du non-moi, en tant que son contenu est composé de sensations, de relations spatiales, etc., mais cette perception contient aussi une fixation de l'attention, un pro-

cessus dont l'étendue comporte des extensions et des rétrécissements variables. Le processus même est aussi un fait et se distingue particulièrement par le sentiment qu'il « appartient » au moi. La chose observée forme le monde du non-moi, mais l'observation elle-même appartient sans conteste à la sphère du moi. » Et quand on considère l'ensemble des processus qui se manifestent dans une conscience humaine, individuelle, on constate que ce sont généralement les faits de complexité moyenne qui appartiennent au moi, tandis que les faits les plus simples et les plus compliqués sont du domaine du non-moi (p. 75).

Après avoir ainsi réduit tous les caractères que présente le réel à ces deux différences spécifiques et fondamentales de « donné » et d' « appartenant » à moi, l'auteur essaie ensuite de préciser en quoi consiste le processus de la connaissance et quel est son but. Si toute connaissance a pour objet l'être, une telle connaissance devient impossible si l'on suppose que l'être est en dehors de la pensée. Elle devient au contraire possible si l'on admet l'immanence de l'être à la pensée. Et le travail de l'esprit ne consiste pas à imposer à la réalité des rapports et des lois qui n'y existent pas. Le jugement n'est pas l'affirmation d'un rapport de termes représentant les choses. Il est la constatation du rapport tel qu'il existe entre les choses. Le but que l'esprit poursuit, c'est la connaissance du réel, toujours identique à lui-même, par une différenciation continue et progressive. Bref, affirmer l'unité organique et homogène de la réalité, faire évanouir l'opposition entre l'esprit et les choses, établir l'équivalence de toutes les parties du réel et attribuer une valeur égale à toutes les fonctions, soit sensibles, soit intelligibles de l'organisme humain, telle est la tâche que l'auteur s'est proposée et au service de laquelle il a déployé un grand effort de pensée.

Cet effort a-t-il été couronné de succès? Nous ne pouvons pas l'affirmer. Il serait trop long d'insister sur toutes les thèses hasardeuses énoncées dans ce livre et toutes les contradictions qui s'y trouvent. En admettant les deux caractères spécifiques du réel, du « donné » à moi et d' « appartenant » à moi, l'auteur a introduit le germe destructeur de toute sa théorie et plaidé, à son insu, la cause de ceux qu'il combattait si violemment. Il est particulièrement regrettable que l'auteur, qui a tant le souci de la véritable connaissance du réel, ait pu confondre tant de choses qui sont foncièrement distinctes : la quantité et la qualité, le matériel et le psychique entre autres qui attestent leur irréductibilité par cela même qu'ils ne sont pas saisissables par une seule et même méthode et ne se prêtent pas à être représentés par un unique système de symboles.

M. Solovine.

Garfein-Garski. — EIN NEUER VERSUCH UEBER DAS WESEN DER PHILOSOPHIE. Heidelberg, Winter, XI-207 p. in-8°.

CHAP. I. *La crise actuelle de la philosophie.* — Insuccès inévitable de la tentative de définir la philosophie par sa méthode; elle ne peut être définie comme discipline spéciale que par son objet. Trois définitions principales : doctrine de la science — théorie de la connaissance (logique) et éthique (néokantiens) — vue d'ensemble du monde. La première définition se réduit à la seconde; celle-ci est insuffisante, car d'une part la réunion de la logique et de la morale en un ensemble unique est absolument artificielle et d'autre part les études gnoséologiques, logiques et méthodologiques ne peuvent pas être une fin en soi, mais seulement un moyen. — Critique du principe du pragmatisme = choix des problèmes philosophiques selon leur intérêt vital. Il est impossible de juger la valeur théorique d'une conception d'après sa valeur pratique, celle-ci variant avec les époques ou pouvant n'être pas aperçue ou même étant susceptible d'interprétations différentes. Ainsi l'auteur montre très finement qu'on pourrait renverser l'attitude du pragmatisme qui juge sans intérêt le problème entre immanence et transcendance et essentiel le problème entre naturalisme et théisme.

Cette revue des différentes conceptions de la philosophie a seulement pour but d'établir l'existence d'une crise de la philosophie, de montrer que l'esprit humain « est à un tournant de l'histoire ».

CHAP. II. *Rôle de la philosophie.* — Ce chapitre reprend au point de vue critique la question examinée au point de vue historique par le premier. Le rôle de la philosophie reste, comme de tout temps, de fournir une vue scientifique du monde et de la vie. Cette conception d'ensemble ne peut être obtenue par une addition des résultats des sciences particulières. Ainsi se renouvelle le problème des universaux. Comparaison de la philosophie à la sociologie qui considère la société comme un tout indépendant des individus qui la composent; rapport analogue de la géologie à la minéralogie. Si les criticistes et les empiristes rejettent le concept de substance, la réalité les oblige à reconnaître dans les choses un complexus constant de qualités. Le sentiment est la forme qui réunit le contenu de toute expérience possible, le lien qui rassemble les parties en un système. L'unité du monde est ainsi au point de vue subjectif un fait, une expérience immédiate; l'étude de cet objet est le rôle de la philosophie. Rapport de la philosophie ainsi comprise avec la poésie. Le philosophe doit unir l'entendement et l'imagination séparées par la spécialisation. La philosophie ne peut atteindre le monde que par l'intermédiaire des instruments qui créent la conception du monde, à savoir les fonctions mentales du sujet. En résumé, la philosophie est un groupe de sciences qui étudient la connaissance, le sentiment et la volonté de l'homme en tant que sujet, c'est-à-dire comme actes de la personnalité, pour en établir les principes généraux et les lois

universellement valables, et qui entreprend de créer une synthèse de l'ensemble de la réalité.

Chap. III. *Divisions de la philosophie et son rapport aux sciences particulières.* — De cette définition résulte la division de la philosophie en deux parties : a) philosophie analytique (étude des lois universelles des fonctions du sujet comprenant la théorie de la connaissance, la théorie de la valeur, la théorie de la volonté, la théorie de la logique, la théorie des méthodes. — b) philosophie synthétique (système du monde et de la vie comprenant les problèmes de la connaissance, de la valeur du monde et du rapport de l'activité humaine au monde. On ne peut conserver à cette philosophie synthétique le nom traditionnel de métaphysique, car cette métaphysique n'a plus de raison d'être tant au point de vue de son objet que de sa méthode.

Chap. IV. *Philosophie et psychologie.* — Rapport de la psychologie comme science de l'esprit aux sciences de la nature. Insuffisance de la distinction des sciences naturelles et des sciences de l'esprit ou sciences historiques : le vrai critère n'est pas que les premières sont fondées sur la causalité, les secondes sur la volonté (Harms), ni que les premières portent sur les lois, les secondes sur les faits individuels (Windelband), mais que les premières s'occupent des choses et les secondes des personnes (Münsterberg). « Le monde physique et psychique, d'un côté dans sa dépendance réelle par rapport au moi actuel et d'autre part pensé indépendamment du moi, rend possibles deux systèmes de sciences empiriques » (Münsterberg). Aux sciences naturelles où domine la relation de cause à effet s'opposent les sciences « humanistiques » où domine la relation de moyen à fin. Il n'y a rien de commun entre le sentiment immédiat du bonheur (point de vue humanistique) et la formule $E^2 - W^2 = (E + W)(E - W)$ que donne Ostwald de la quantité du bonheur (point de vue objectif). Les sciences humanistiques ont leur fondement, non dans la psychologie qui est une science objective, mais dans la philosophie analytique telle qu'elle a été définie au chapitre précédent. Si la catégorie de valeur n'a aucune place dans les sciences objectives, la catégorie de causalité n'en a-t-elle pas dans les sciences humanistiques? Contrairement à l'opinion de Münsterberg, la fonction subjective n'est pas libre, on peut atteindre l'acte personnel par la relation causale, mais cette relation est toute différente dans le monde des objets physiques et dans l'acte de la prise de position. Tandis que dans les phénomènes objectifs l'état futur est en puissance, dans l'état antérieur l'acte personnel n'existe pas virtuellement avant son apparition : il n'existe pas du tout. Conformément aux vues de Bergson, que l'auteur cite textuellement (p. 139), tout état du sujet est une création, quelque chose d'original, un tout qui n'est pas donné, même virtuellement, tant qu'il n'est pas éprouvé immédiatement et dans son unité. Mais une fois éprouvé, il est l'effet d'un ensemble de conditions, soumis à la causalité et nullement libre. L'opposition entre la causalité et la finalité est donc artificielle. L'action

téléologique, l'appréciation est elle aussi soumise à un déterminisme causal, avec cette différence qu'ici ce ne sont pas des éléments qui sont en relation causale avec des éléments, mais des totalités avec des totalités. — Étude phylogénétique de la fonction subjective. — Le psychologisme a le tort de confondre la fonction subjective avec l'objet psychique : les lois et les principes de la fonction subjective ne sont pas des lois de l'être, mais des lois du devoir, des idées régulatrices. Le formalisme méconnaît aussi la fonction subjective. Le formalisme transcendental (Cohen) ne connaît que la pensée pure, indépendante de l'expérience. Pour le formalisme objectiviste (Husserl) la vérité existe en soi, même si elle n'est conçue par personne; elle vaut également pour tous les êtres. Fausseté de toutes ces doctrines. C'est seulement dans la fonction subjective que réside l'immédiateté et la vie, là seulement est la source du monde de l'esprit. Psychologisme et formalisme se battent autour de quelque chose d'irréel, d'abstrait et de mort; et tous deux ont tort parce que seule la vie a raison. On peut légitimer en ce sens la distinction hegelienne entre l'esprit subjectif de la nature, l'esprit objectif et l'esprit absolu. L'esprit subjectif, le sujet, arrive au cours du développement de sa fonction à devenir esprit objectif, c'est-à-dire à concevoir la réalité objectivement et sans considération de valeur et ainsi à créer la science. Enfin il devient esprit absolu par la position téléologique de lignes de directions idéales vers la valeur absolue. Seulement ces oppositions ne doivent pas être conçues, comme chez Hegel, d'une façon dialectique, mais biologique et téléologique, comme expressions de la tendance à une modification finaliste des conditions qui entourent l'homme et à une culture finaliste de son âme.

Chap. v. *Philosophie et religion.* — Trois formes possibles de la conception du monde, toutes trois issues du sentiment, toutes trois prétendant à la vérité, mais la première (poétique) garde un critère de vérité purement subjectif, la seconde (philosophique) cherche un critère objectif, la troisième (religieuse) prétend également à l'objectivité tout en se soustrayant absolument à toute critique scientifique. Kant avait en réalité fait de la science et de la religion deux domaines distincts; tentatives pour les réunir chez Schleiermacher, Hegel et la gauche hegelienne (Strauss, Bauer, Feuerbach). Le soi-disant développement de la religiosité n'est qu'une apparence superficielle : l'indifférence gagne les masses, et les esprits cultivés, quand ils ne sont pas purement indifférents, cherchent simplement la solution des énigmes du monde traditionnelles. La conception du monde prend une importance croissante avec les progrès du développement de l'individu et les loisirs laissés par le travail. Il y a là vraiment une crise de la religion correspondant à un tournant de l'histoire. La confiance en l'autorité, qui est une économie d'effort, ne peut résister à l'opposition de l'autorité religieuse avec les sciences modernes et avec les aspirations de l'esprit moderne. La conception actuelle du monde et de la vie est

inconciliable avec celles des religions traditionnelles. Entre la croyance et la science il n'y a pas une différence de nature, mais de degré. En résumé, l'aspiration de notre temps à une vue du monde et de la vie ne peut trouver satisfaction dans les religions historiques. Le réformisme ou modernisme est une tentative condamnée d'avance à échouer, car il n'y a aucun compromis possible entre la philospohie de l'abandon, fondement de la religion chrétienne, et la philosophie de l'activité. Insuccès identique de l'effort pour « l'union des religions » (= religion naturelle). Le concept d'un Dieu « constitutionnel », restant soumis aux lois de la nature, est contradictoire. C'est une erreur de faire de la transcendance de Dieu le caractère distinctif du sentiment religieux : l'esprit de l'homme simple et naïf, non seulement chez les primitifs, mais même à notre époque, est incapable de concevoir la catégorie du suprasensible. — Critique de la conception pragmatiste de la religion : « l'hypothèse de Dieu est vraie si elle a une action apaisante au sens le plus large du mot ». — Au sens propre du mot, on ne peut parler de religion que là où le contenu fondamental de la conception du monde est un être ou une puissance qui régit le monde et les hommes, qui exerce une influence sur leur destinée et qui est accessible aux prières des hommes. Dans les religions historiques Dieu formait le lien entre les hommes; cette mission de la religion disparaît de plus en plus sous le domaine social : l'homme trouve sa relation immédiate à l'homme sur le fondement d'une origine commune et des intérêts communs de l'évolution de la civilisation. La tendance actuelle à une conception du monde n'a rien de spécifiquement religieux. La synthèse philosophique n'a pas à être une métaphysique idéaliste ou matérialiste, mais une conception de la totalité du réel dans la nature et la civilisation au moyen de cette même fonction subjective qui antérieurement concevait cette totalité dans la catégorie religieuse et ne peut plus aujourd'hui la concevoir dans cette catégorie parce qu'elle commence à dépasser ce stade de l'évolution.

G.-H. Luquet.

Dr **Julius Petersen**. — Kausalität, Determinismus und Fatalismus. In-8°, vi-166 p. München, J. F. Lehmanns Verlag, 1909.

L'auteur soumet à une analyse minutieuse et approfondie le concept de la causalité dans ses rapports avec le fatalisme d'un côté, avec le déterminisme de l'autre. Le fatalisme admet, on le sait, que tout ce qui existe a existé de toute éternité, que tout est rigoureusement prédéterminé, que tous les faits et événements présents se trouvaient impliqués dans les faits et événements passés et renferment à leur tour, dans tous leurs détails et toutes leurs particularités, les faits et événements futurs. Sans parler de la contradiction qui existe entre cette conception et l'expérience intime de chacun de nous,

puisque nous avons la conviction, dont le bien fondé se trouve le plus souvent prouvé par le succès, que nous pouvons intervenir efficacement dans le cours des choses et événements et lui imprimer une direction conforme à nos désirs, besoins et fins purement humains, le fatalisme est fondé sur une compréhension erronée, en tout cas insuffisante et incomplète, de la notion de causalité. Il admet notamment que la cause se confond pour ainsi dire avec son effet, que toutes les fois que celle-là est posée, celui-ci est donné en même temps. Rien de plus inexact et de plus contraire à l'expérience, d'autant plus que la nature même des rapports entre la cause et l'effet nous est encore totalement inconnue. Tout ce que nous savons et tout ce que nous pouvons affirmer, c'est que la cause est une force dont l'action se manifeste par certaines modifications perceptibles à nos sens. Mais ceci ne signifie pas que la même force soit susceptible de produire toujours les mêmes effets, de se manifester partout et dans tous les cas d'une façon rigoureusement identique. Il importe en effet de distinguer entre la cause et les conditions dans lesquelles elle agit. Or les conditions étant susceptibles de varier à l'infini, n'étant jamais les mêmes à deux moments successifs, il en résulte que la même cause pourra produire des effets différents selon les conditions qui présideront à son action, de même que des causes différentes produiront des effets identiques, en rapport avec les conditions dans lesquelles elles se manifesteront. Mais la « constellation », le groupement des conditions ou des circonstances susceptibles de présider dans chaque cas donné à la manifestation d'une force quelconque échappe à toute précision, et cette imprévisibilité rend impossible l'établissement entre la cause et l'effet d'un rapport nécessaire prédéterminé. Ces rapports sont donc pour nous purement contingents, et il existe plusieurs autres circonstances qui contribuent à en accentuer la contingence. Parmi ces circonstances, il faut mentionner en premier lieu la rencontre de plusieurs séries causales indépendantes les unes des autres. Ni dans le monde inanimé ni dans le monde vivant il n'existe en effet de séries causales rigoureusement closes et isolées, sans contact avec d'autres séries causales. Nous nous trouvons toujours en présence d'un réseau inextricablement enchevêtré de séries qui parties de points de départ différents, souvent opposés, s'étendent dans toutes les directions, empiétant les unes sur les autres, faisant violemment irruption les unes dans les autres, s'influençant mutuellement selon des modes innombrables. L'action d'une force quelconque peut ainsi à chaque instant être modifiée, à la suite d'une rencontre ou d'un conflit avec une ou plusieurs autres forces sans rapport avec elle. Certes les rencontres et conflits de ce genre ne sont pas dus entièrement au hasard, au sens vulgaire du mot. Il n'en reste pas moins vrai qu'ils défient toute prévision et que nous sommes en droit de les qualifier de fortuits ou d'accidentels. Ajoutons à cela qu'en ce qui concerne tout

particulièrement le monde animé, l'action d'une force extérieure provoque des réactions internes susceptibles de modifier, sinon sa nature, du moins l'intensité et la direction de ses effets.

Le concept de force a été remplacé, ces temps derniers, par celui d'énergie, et on admet généralement que tous les phénomènes dont l'Univers est le théâtre peuvent être considérés comme autant d'effets d'une seule et même énergie en voie de transformation constante. Le nombre de modalités de cette énergie est encore assez restreint et tant qu'il s'agit de la transformation d'une modalité en une autre, il est permis de parler d'une égalité, tout au moins quantitative, entre la cause et l'effet, celui-ci n'étant qu'un autre aspect, un autre mode de l'énergie que représente celle-là. Mais il n'en est plus de même lorsque nous assistons non plus à une transformation, mais à une explosion d'énergie, au passage de l'énergie potentielle en énergie actuelle, qui s'observe le plus souvent chez les êtres animés. Qu'est-ce en effet que l'irritabilité de l'être vivant sinon une faculté de faire passer l'énergie de l'état latent à l'état actuel? Or dans l'irritation, la disproportion entre la cause et l'effet, entre la force extérieure et la réaction est flagrante, et nulle part ailleurs la manifestation de la réaction ne dépend au même degré du concours de circonstances accessoires aussi nombreuses que variées.

Telles sont les principales considérations théoriques qui plaident contre le fatalisme pur, contre la prédétermination absolue des phénomènes. L'auteur applique ensuite ces considérations successivement aux phénomènes du monde inanimé, aux processus vitaux, aux faits psychiques et à la vie sociale et montre que rien n'empêche *a priori* d'admettre que dans tous ces domaines les phénomènes auraient pu suivre une ligne d'évolution différente de celle qu'ils ont suivie réellement. Et même en ce qui concerne l'avenir (sauf peut-être notre système planétaire qui semble avoir atteint un état d'équilibre plus ou moins stable) plusieurs possibilités de développement se présentent et paraissent également probables. Rien n'est prédéterminé d'une façon absolue, la loi de la causalité se conciliant très bien avec la notion du déterminisme pur et simple.

Dr S. Jankélévitch.

Dr **Ludwig Stein**. — Dualismus oder monismus? *Eine Untersuchung über die doppelte Wahrheit.* Berlin, Reichl, 1909, 69 pp. in-8°.

Ouvrage mal composé, avec des redites, mais où l'érudition historique de l'auteur a rassemblé d'utiles matériaux, ingénieusement et finement orientés autour des deux théories du dualisme et de la double vérité, conceptions connexes, dont la parenté est seulement insuffisamment mise en lumière dans ce livre, bien que le chapitre II réunisse dans son titre « Le dualisme et la doctrine de la double

vérité » (Ce chapitre contient d'ailleurs une bonne exposition de la doctrine de la double vérité au moyen âge). Les titres des chapitres (1° Position philosophique du problème. 2° Le dualisme et la doctrine de la double vérité. 3° Les formes multiples du dualisme. 4° Le dualisme et le monde des valeurs. 5° Le monisme comme dernier mot de la philosophie) sont assez arbitraires et ne donnent qu'une idée très imparfaite de leur contenu. Nous relevons ici, sans tenir compte de leur place dans l'ouvrage, les principaux points de cette exposition, qui vaut surtout par les détails.

La « ligue moniste » de Haeckel oppose son semi-panthéisme hylozoïste et mythologique au dualisme biologique semi-religieux de la « ligue de Kepler » (Reinke). Ces deux positions extrêmes sont également combattues par A. Drews qui dans son « Monismus » soutient le monisme philosophique.

Le dualisme se présente à une foule de points de vue : psychologique (conscience et inconscient, instinct et réflexion, volontarisme et rationalisme), cosmologique, métaphysique, logique (principes d'identité et de raison suffisante), gnoséologique (sens et entendement, psychologisme et logisme), religieux, moral et sociologique. Au point de vue moral, le dualisme consiste dans l'opposition du bien et du mal (problème de la théodicée); au point de vue social, dans l'opposition entre l'individu et le groupe, transposition sociologique du problème médiéval des universaux. L'opposition ontologique entre l'immuable et l'instable se transpose au point de vue pratique en opposition entre la nature (φύσις) et la convention (θέσις). L'opposition entre le parfait et l'imparfait place celui-ci tantôt dans le passé (l'âge d'or), tantôt dans l'avenir (le chiliasme); les deux attitudes se trouvent à toutes les époques.

Le monisme prend une foule de formes : monisme de la qualité joint à un pluralisme de la quantité chez Démocrite et Leibniz, monisme matérialiste de Haeckel, monisme énergétique d'Ostwald, monisme parallélliste de Fechner, Wundt et Paulsen, monisme idéaliste de Windelband, Rickert et Münsterberg, monisme de l'inconscient de Hartmann, Drews et W. de Schnehen.

L'opposition entre monisme et dualisme est plus vieille que l'histoire : l'antithèse du ciel et de la terre est le symbole de celle du moi et du non-moi (?). Elle se retrouve chez Kant : ses deux vérités, scientifique et morale, correspondent à ce que sont chez les scolastiques le *lumen naturale* de la raison et le *lumen surnaturale* de la révélation. Dans la raison naturelle elle-même, Kant place une nouvelle opposition entre la sensibilité et l'entendement, les jugements synthétiques et analytiques, les vérités de fait et les vérités de raison ou vérités éternelles de Leibniz et Hume.

Dans les mythes comme dans la philosophie les conceptions suivent une marche constante : pluralisme, dualisme, monisme. Dualisme et monisme sont deux types de pensée; cette antithèse

oppose deux concepts non contradictoires, mais contraires, qui se concilient dans une unité supérieure : il y a harmonie préétablie entre le réel et le vrai. La doctrine de la double vérité n'est pas une solution, mais une consolation, un provisoire dialectique. Le dernier mot appartient au monisme auquel se réduisent en définitive toutes les formes de la double vérité. Le monisme surmonte finalement toutes les formes du dualisme parce que « il y a dans l'objet une certaine régularilité inconnue qui correspond à la régularité inconnue du sujet » (Gœthe). La première forme de cette soumission du dualisme au monisme est le « sentiment universel » (*allgefühl*) (introjection, *Einfühlung*, etc.), contre lequel on peut protester, mais auquel la nature humaine ne peut se soustraire. La « double vérité apparente » des sens et de l'entendement, de l'induction et de la déduction, s'appuie sur une vérité unique plus profonde; cela est non seulement espéré, mais prouvé par les travaux des savants et des philosophes, puisque les résultats obtenus par les deux voies coïncident. « Nous sommes empiristes ou psychologiques pour l'origine, mais rationalistes ou logistes pour la valeur de toutes nos vérités éternelles, qu'on les appelle Idées, lois ou concepts universels ». Peu importe que la tendance au monisme s'explique, comme le veut le pragmatisme par des motifs tels que l'économie de pensée; l'obligation du monisme pour la pensée (*monistischer Denkzwang*) est un fait, une nécessité inéluctable. La nature a ses régularités en soi; nous n'avons pas formé les lois de la nature; nous ne les avons pas trouvées, mais retrouvées, recréées après coup; nous ne sommes pas les législateurs, mais les copistes de la nature. Comme le dit Hegel, les lois de la nature sont possibles en Dieu, réelles dans la nature, connues en l'homme. Le dualisme est un fait psychique, mais le monisme est sa raison suffisante logique; le dualisme est l'avant-dernier mot, le monisme le dernier mot de la philosophie. (S'il nous est permis d'ajouter à ce résumé objectif un mot de critique, il nous semble y avoir là passage injustifié du monisme idéaliste au monisme ontologique.)

G.-H. Luquet.

Dr **Alfred Rausch**. — Elemente der Philosophie. Halle, 1909, XII-376 p. in-8°.

Ces « Éléments de philosophie, manuel fondé sur les enseignements scolaires » dépassent infiniment ce qu'on entend couramment sous ce nom, et il est question dans ces 380 pages *de omni re scibili*. Des livres de ce genre sont extrêmement utiles pour donner aux non-spécialistes « des clartés de tout », et l'on pourrait souhaiter qu'il existe en France un ouvrage analogue soit pour compléter, soit pour suppléer le programme scolaire de philosophie.

La division de l'ouvrage est très nette et les différentes parties y sont rattachées avec une convenable rigueur systématique. Une première partie, sous le titre de : position de l'homme par rapport au monde, comprend essentiellement la psychologie et la théorie de la connaissance. La seconde partie, intitulée : la nature, correspond à la philosophie scientifique de nos programmes. La troisième partie : la civilisation, étudie successivement les conditions de la vie matérielle et les éléments de la vie supérieure (religion, morale, art, science). La quatrième partie : éducation, rattache à une pédagogie la conception du monde, celle de la vie et enfin leur synthèse dans la conception de Dieu.

Ce qui caractérise cet ouvrage et en fait la grande valeur pour le public auquel il est destiné, c'est le souci constant de se mettre à la portée des lecteurs les moins familiers avec les idées philosophiques. De là des distinctions et des explications de termes, des recours à l'étymologie, des exemples concrets empruntés soit à la vie journalière, soit à la littérature classique et plus précisément encore scolaire, à Homère en particulier. Nous nous bornerons à un exemple de ce talent de vulgarisation : il suffit à l'auteur de six lignes très simples pour expliquer les catégories (p. 19). En somme, nos professeurs de philosophie pourraient trouver dans ce livre, outre des indications commodes sur certains chapitres accessoires de la philosophie, d'utiles modèles d'exposition. G. H. LUQUET.

II. — Psychologie.

Miss M. Washburn Shinn. — NOTES ON THE DEVELOPMENT OF A CHILD. Vol. II (1 vol. in-8°, 250 p. University of California publications. Berkeley, University Press, 1907).

Ce volume (préparé pour 1903 et dont la publication a été compromise et retardée par les tremblements de terre de Californie) forme la conclusion du journal pris au jour le jour sur sa nièce, et que M. Shinn avait publié sous le titre de *Notes sur le développement d'une enfant* (v. l'analyse : *Revue Philosophique*, 1900, t. II. p. 418).

Dans cette seconde partie, W. S. tire les conséquences pédagogiques des documents qu'elle avait recueillis dans la première : elle compare ses observations avec celles de ses prédécesseurs Preyer, Tiedemann, Sully, Tracy, Garbini, etc.) et en tire les indications qu'elles comportent.

Dès la naissance, l'enfant est capable de recevoir des impressions par tous ses sens, sauf par l'ouïe pour quelque temps : ces impressions sont d'abord simplement agréables ou désagréables, puis se différencient peu à peu, mais elles diffèrent de celles de l'adulte surtout en ce qu'elles sont isolées : chaque sensation est une expérience sans lien avec les autres; le développement du sens consiste surtout à établir les connexions des sensations entre elles, à les associer. La

vie mentale de l'enfant a son point de départ d'abord, déclare M. S., dans les sensations supérieures, surtout dans la vue, et aussi le toucher, les états liés à l'activité musculaire : l'ouïe prend une très grande importance à partir du début du langage. Les raisons que l'auteur donne pour appuyer cette théorie un peu différente de celle qui a cours, méritent considération : nous sommes moins de son avis lorsqu'elle considère la bouche comme l'organe primitif du toucher et de la préhension : l'observation d'un enfant prématuré (*C. R. Cong. Psych.*, 1900. p. 239) nous a montré que quatre mois avant la naissance, il y a déjà des mouvements capables d'*agripper* ce qui touche.

On peut distinguer trois périodes dans ce début de la vie mentale de l'enfant : 1° acquisition des mouvements de préhension, les sens n'ayant pas encore de travail organisé, parce qu'ils n'ont pas de connexions entre eux ni en eux. — 2° période d'*investigation* du milieu par l'œil et la main ; — 3° période où l'enfant commence à prendre part à la vie extérieure et sociale, la nature seule ne suffisant plus. W. S. part de là pour donner un certain nombre d'indications sur l'éducation des sens. Dr Jean Philippe.

J. J. van Biervliet. — La Psychologie quantitative. 1 vol. in-8°, 220 p. Gand, A. Siffer; Paris, Félix Alcan.

L'auteur a réuni les articles parus ici même sur la Psycho-physique, la Psychologie Expérimentale et la Psychophysiologie. Il serait superflu de les résumer à nouveau pour les lecteurs de la Revue et l'idée directrice en a été appréciée dans un article sur la Psychophysique paru ici même en août 1909. Il faut donc se borner à rappeler que M. v. Biervliet a conduit son exposé avec la méthode et la clarté qui lui sont habituelles : même après le travail de M. Foucault, son livre est à lire pour ceux qui restent fidèles à l'étude de ces questions.

J. P.

S. Garrett et J. B. Showalter Turnbull. — *The training in Speach of deaf Children.* Br. du Ier congrès internat. pour le bien des Enfants. Washington. 1908.

Les auteurs apportent des observations pour montrer que les petits sourds sont exercés beaucoup trop tard à la parole : un enfant normal, s'il apprenait aussi tard à parler, aurait beaucoup de peine à développer son langage. J. P.

Max Oeffner. — Das Gedächtniss, 1 vol. in-8° de 238 p. Berlin, Reuther und Reichard, 1909.

Le but de l'auteur a été de résumer en une monographie facilement accessible les multiples résultats obtenus dans l'étude de la mémoire par des travailleurs un peu dispersés, ainsi que leurs principales conséquences pédagogiques. Ce but l'a obligé de limiter les matériaux à l'essentiel, de supprimer à peu près toute discussion polémique et

de renoncer à donner une bibliographie complète, même des seuls ouvrages allemands.

L'auteur s'est de plus efforcé de coordonner ces recherches éparses d'auteurs très divers en un tout cohérent. Pour cela, il n'a pas hésité à combler certaines lacunes par des hypothèses, signalées comme telles, et à modifier parfois la terminologie courante.

Il ne saurait évidemment être question d'analyser ici ce résumé fort compact. Je me bornerai à quelques remarques générales. Les travaux condensés dans ce volume appartiennent presque tous à la psychologie de laboratoire. La pathologie, sans être absolument négligée, est simplement effleurée, et d'après des travaux déjà anciens. Ainsi aucune mention n'est faite de l'amnésie de fixation, si bien étudiée par Pierre Janet. Cette lacune s'explique d'ailleurs par les préoccupations surtout pédagogiques du livre, mentionnées dans le sous-titre.

Le fond de l'ouvrage gravite autour de l'étude des *dispositions*, présentées comme un concept auxiliaire, utile à l'explication sinon indispensable dans la description. Elles sont étudiées longuement et minutieusement dans les conditions de leur naissance (p. 35-108) et de leur action reproductrice (108-197).

Les autres chapitres examinent la mémoire dans ses rapports avec l'individu, le sexe, l'âge et l'intelligence. La conclusion renferme un éloge assez banal et scolastique de la mémoire, procédant par l'énumération de toutes les opérations psychiques qu'elle rend possibles. A signaler un léger contre-sens sur la *loi de régression* due à Ribot. Suivant Max Oeffner, ou cette loi n'est qu'une tautologie, ou elle se ramène à ceci : une disposition perd son efficacité d'autant plus lentement que sa force initiale était plus grande et qu'elle est renforcée plus souvent et dans des conditions plus favorables. C'est méconnaître le rôle essentiel attribué dans les *Maladies de la Mémoire* à l'organisation et à la nutrition du système nerveux, et par suite à l'action stabilisante du temps.

En somme, bon résumé d'une masse imposante de travaux, mais c'est tout. LÉON POITEVIN.

III. — Histoire de la Philosophie.

Pierre Duhem. — ÉTUDE SUR LÉONARD DE VINCI. *Ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu.* IV-474 p. in 8°. Seconde série. Paris, Hermann fils, 1909.

Cette seconde série se compose de quatre pièces ayant pour titres : *Léonard de Vinci et les deux infinis, Léonard de Vinci et la pluralité des mondes, Nicolas de Cues et Léonard de Vinci, Léonard de Vinci et les origines de la géologie.* A peine ai-je besoin de dire combien elles sont instructives ; il y a plaisir à entendre parler sur de

tels sujets un savant éminent qui est aussi un érudit et un philosophe. « Nous espérons, écrit-il en son *Avant-propos*, que les quatre études ici réunies contribueront à jeter quelque jour sur deux époques particulièrement intéressantes du développement de la pensée moderne. — L'une de ces époques coïncide avec la fin du XIIIe siècle; c'est alors qu'à Paris, à Oxford et dans les contrées soumises à l'influence intellectuelle de ces deux grandes Universités, la pensée chrétienne renversa la tyrannie du Péripatétisme; c'est alors que l'on déclare possibles, en dépit du philosophe et de son commentateur, le mouvement de la Terre, la pluralité des mondes, le vide, la grandeur infinie. — La seconde époque avoisine l'an 1500. La Scolastique Parisienne née, au début du XIVe siècle, de la réaction contre le Péripatétisme, s'alanguit et s'épuise à Paris et dans les Universités Allemandes, colonies de notre Université Française; mais au même moment, les doctrines des Terminalistes parisiens, mal reçues jusque-là par les Italiens, finissent par triompher de l'Averroïsme de Bologne et de Padoue; le contact avec la Géométrie antique leur infuse comme une vie nouvelle dont témoigne la Renaissance des sciences en Italie. Léonard de Vinci résume et condense, pour ainsi dire, en sa personne, tout le conflit intellectuel par lequel la Renaissance italienne va devenir l'héritière de la Scolastique Parisienne. »

Ces études contribueront en effet à éclairer plus vivement l'œuvre de siècles longtemps dédaignés et trop ignorés encore. A suivre les efforts de ces puissants esprits, un Nicolas de Cues, un Albert de Saxe, à qui manquait le soutien des faits qui sont aujourd'hui à notre disposition, on est saisi d'une émotion véritable : le travail de leur pensée offre pour nous un intérêt dramatique. Je ne peux songer à reprendre dans le détail les questions traitées ici. Mais que d'acheminements à de grandes découvertes : ainsi « l'analyse logique du concept de limite préparant la voie aux mathématiciens qui devaient si prodigieusement enrichir ce concept « (p. 34); que d'analogies curieuses entre des spéculations différentes par ailleurs : l'*Un* de Plotin qui se retrouve dans le *maximum* de Nicolas de Cues (p. 128), ou telle opinion de ce dernier qui reparaît sous une nouvelle forme dans la philosophie de M. Bergson (p. 160)! Puis au sujet de Léonard lui-même, que d'erreurs heureusement redressées, celle de Müntz, par exemple, qui méconnaissait à la fois (voyez p. 340) et les riches lectures de Léonard et « l'admirable puissance avec laquelle il s'assimilait tout ce qu'il lisait »!

Retrouver la trace des lectures de Léonard dans les milliers de pages de ses manuscrits, y relever les impressions qu'il en a reçues, rattacher l'une à l'autre ses notes dispersées, refaire, en un mot, autant qu'il se peut, l'histoire de sa pensée et rechercher l'origine de ses découvertes personnelles, le remettre en accord avec son temps et avec lui-même : tel a été, j'aurais dû le dire tout de suite, l'objet de ces patientes Études de M. Duhem. Je n'en connais pas la première

série; mais je ne saurais trop recommander la seconde. Il y apparaît clairement, conclurais-je en me plaçant à un autre point de vue, que la supériorité du Vinci a tenu à ses tendances réalistes autant qu'à sa large compréhension de toutes choses; que le sens des réalités le garda des vices de la spéculation pure, et qu'en lui l'artiste subsista dans le savant, l'homme qui voyait dans l'homme qui raisonnait, par où s'explique à la fois qu'il fut aussi un grand peintre et le peintre si original qu'il a été. L. ARRÉAT.

Arthur Collier. — CLAVIS UNIVERSALIS. Edited with introduction and notes by Ethel Bowman. Chicago. The Open Court publishing Co, 1909.

M. Ethel Bowman a eu une idée heureuse de nous donner une nouvelle édition de ce livre si original et si rare. Arthur Collier, qui vécut de 1680 à 1732, y a construit l'idéalisme théiste avec une rare vigueur d'esprit. Aussi bien dans ses argumentations que dans ses réfutations il ne s'écarte pas trop de Berkeley qui, comme l'on sait, a développé la même doctrine. Tous les deux se sont proposé le même but et ont employé les mêmes moyens pour l'atteindre. Les arguments mis en avant par Collier sont solides, les raisonnements serrés et l'ensemble rigoureusement enchaîné. Malheureusement, son style d'une lourdeur fatigante et sa terminologie scolastique le faisaient apparaître, extérieurement au moins, comme tout à fait inférieur à Berkeley et le rejettaient dans l'oubli. Il s'y ajouta cette circonstance défavorable que son livre parut en 1713, c'est-à-dire trois ans après la publication des *Principes de la Connaissance humaine* de Berkeley. Il serait pourtant injuste d'en conclure que Collier ait reçu la première impulsion de ce dernier. Car, si d'après la date à laquelle leurs œuvres furent rendues publiques la priorité appartient incontestablement à Berkeley, il ne reste pas moins vrai que Collier avait rédigé la plus grande partie de son manuscrit en 1708. Et la date à laquelle il commença à méditer sur le fond de sa doctrine remonterait même à l'année 1703, tandis que le *Livre des notes* de Berkeley ne permet pas de fixer les premiers germes de sa doctrine avant l'année 1705.

Ajoutons encore qu'on trouve dans l'œuvre de Collier une anticipation des deux premières antinomies telles quelles figurent plus tard dans la Critique de la Raison pure de Kant. Il est même probable que Kant s'en soit inspiré directement, étant donné qu'il en fut publié une traduction allemande en 1756 par Eschenbach, professeur de philosophie à Rostock. M. SOLOVINE.

1. M. Duhem estime (p. 342) les *Doctrines géologiques* de Léonard pour son invention scientifique la plus complète peut-être et la plus durable. — Ses opinions sur les fossiles (p. 284) auraient vraisemblablement inspiré celles de Cardan, et les idées de Cardan auraient été « sûrement plagiées par Bernard Palissy », à qui l'on a donc eu tort d'en faire gloire.

B. Spaventa. — La Filosofia Italiana nelle sue relazioni con la Filosofia Europea. Bari, Gius. Laterza et figli, 1909.

Cette réédition, en un élégant volume de la *Bibliotheca di cultura moderna*, des leçons de B. Spaventa qui furent publiées une première fois en 1862 sous un titre moins explicite, est accompagnée d'une préface de l'éditeur G. Gentile et d'une correspondance entre B. Sp. et son frère roulant principalement sur les difficultés au milieu desquelles se déroula la première année d'enseignement de Sp. à l'Université de Naples, difficultés inhérentes à une situation politique et universitaire troublée, et suscitées par les tenants de la philosophie de Gioberti, philosophie officielle et nationale contre l'hégélianisme et les philosophies « Nordiques ». Ces circonstances ne semblent pas avoir rapproché Sp. de l'autre représentant de l'hégélianisme à l'Université de Naples, Véra, dont il paraît avoir fait peu de cas, avec cette rigueur de jugement habituelle qui contribua à faire de lui un isolé. Sp. a voulu donner à la philosophie italienne conscience d'elle-même au contact de la philosophie européenne qui lui doit ces esprits annonciateurs dont les anticipations prennent toute leur valeur et leur clarté dans les systèmes plus parfaits d'un Spinoza, d'un Descartes, d'un Hegel. (« Spinoza è la chiarezza di Bruno »). Même Gioberti aux partisans duquel il se heurte, se révèle à lui dans ses écrits posthumes comme contenant quelques germes de la *Doctrine de la science*. Il est vrai qu'on lui reproche de le défigurer, et il répondra, ce qui est presque un aveu, que, par la faute des deux courants contraires qui ont divisé la pensée italienne depuis le bûcher de Bruno, des philosophes tels que Vico et Gioberti ne se sont pas parfaitement compris eux-mêmes. Cela peut être en effet le destin des précurseurs, rôle qui tout au moins ne peut être contesté à Vico. La conception hégélienne dont il s'inspire fait que le livre de Sp. offre l'apparence d'un système et d'une philosophie de l'histoire plus encore que d'une histoire de la philosophie. Mais la discussion des idées de Bruno et de Vico conserve sa valeur, indépendante du système; l'historien éclaire de sympathie la période si vivante qui va de Nicolas di Cusa à Campanella et nous donne un raccourci pathétique de la destinée héroïco-tragique de Bruno. Et encore aujourd'hui, de cette lecture l'on garde l'impression d'une œuvre et d'une parole que de puissantes idées directrices ont dû rendre éminemment propres à créer ce réveil de la pensée spéculative qu'elles visaient à produire. J. Pérès.

E Bodrero. — Eraclito, *Testimonianze e frammenti*. Torino, Fratelli Bocca, 1910.

Il y a quatre ans j'ai donné à la *Revue philosophique* un compte rendu très favorable de l'étude consacrée par M. B. à la doctrine d'Empédocle. Sa nouvelle publication (faisant partie de la collection

Il pensiero greco) n'offre pas moins d'intérêt. Constatons d'abord qu'à ses yeux les prédécesseurs de Socrate furent vraiment des gens heureux. Pas de tradition pour les dominer : pas de barrière pour les arrêter : en toute indépendance ils allaient droit devant eux où les entraînait leur inspiration, face à l'inconnu et à l'infini. En ne laissant subsister de leurs œuvres que des débris, le temps n'a fait qu'aviver notre curiosité : et, selon une belle parole de M. B., lorsqu'on se plonge dans la lecture de ces maximes éparses, on croirait entendre les échos lointains de quelque symphonie héroïque. C'est qu'en effet tous les domaines de la pensée étaient alors tributaires du philosophe, bien tenté, on le comprend, de reprendre pour son compte le rôle du *vates* antique, promulguant et interprétant en termes hiératiques ses propres oracles.

M. B. nous présente Héraclite comme le penseur le plus représentatif de son temps et de sa race : et pour justifier cet éloge, les arguments plausibles ne lui font pas défaut. Dans ses fragments on devine l'homme qui se croit dépositaire d'une vérité supérieure et qui, dans la controverse hardiment engagée contre ses contradicteurs, mêle à ses déclarations quelque chose tantôt de l'ironie dédaigneuse d'un Nietzsche ou d'un Renan, tantôt du pessimisme amer d'un Schopenhauer. La rondeur de la forme fait ressortir encore davantage l'obscurité du fond. M. B. estime (p. 58) — et je suis de son avis — qu'une histoire aussi exacte que possible du vocabulaire et du style employés par ces anciens philosophes (ne pas confondre avec la « stylométrie » de M. Lutoslawski) faciliterait singulièrement l'intelligence de leurs systèmes. Aussi a-t-il tenu à discuter en passant (p. 66-70) le problème que voici : « Pourquoi un auteur du talent d'Héraclite n'a-t-il pas écrit en vers ? » Et ce serait une jalousie littéraire qui l'aurait engagé dans sa polémique sévère contre Xénophane. Une autre remarque n'est pas moins originale, à savoir qu'Héraclite met volontiers des enfants en scène, et toujours avec une visible sympathie : leur ingénuité, leur naturel l'enchantent. Un passage plein de charme (p. 72) évoque l'image du grave philosophe partageant les jeux des jeunes écoliers d'Éphèse sur les degrés de ce temple fameux de Diane qui devait valoir à Erostrate une si fâcheuse immortalité. Bref, dans cette biographie écrite à la façon piquante de Gomperz, rien n'est omis de ce qui peut concilier au méditatif antique les sympathies d'un esprit moderne (voir en particulier p. 81).

En ce qui touche la doctrine proprement dite, on trouvera ici l'essentiel : mais j'aurais pour ma part souhaité tout ensemble plus d'ampleur et plus de précision. L'auteur aurait-il redouté en poussant à fond cette reconstruction de se heurter à trop d'obstacles, après avoir rappelé lui-même aux critiques combien il est périlleux d'appliquer à ces improvisateurs philosophiques de la vieille Grèce nos classifications et nos préoccupations contemporaines ? Quoi qu'il en soit, ses lecteurs italiens se dédommageront, en étudiant dans sa traduc-

tion soit les témoignages anciens relatifs à la vie et à l'enseignement d'Héraclite, soit surtout les débris de tout genre de son Περὶ φύσεως, d'après la collection de Diels, sensiblement plus complète que celle de notre regretté P. Tannery (voir son ouvrage *Pour l'histoire de la science hellène*, 1887). Dans cette partie délicate de sa tâche, M. B. nous avertit (p. 80) que ce qu'il a voulu éviter avec le plus de soin, c'est de « violenter le mystérieux penseur ». Et chacun lui donnera raison.

Le volume se termine par des imitations présumées d'Héraclite, extraites pour la plupart de l'opuscule hippocratique *De diæta*, et par la traduction des neuf lettres pseudo-héraclitiennes publiées par Bywater. C. Huit.

Nicolai Hartmann. — Platos Logik des Seins. Giessen, Töpelmann, 1909, x-512 p. in 8°.

Par la faute du sujet et non de l'auteur, cet ouvrage extrêmement touffu est d'une lecture plutôt pénible. Sur le côté esthétique et mystique (pour employer une expression à la mode) du génie de Platon nous possédions d'innombrables ouvrages : le côté logique, il faut le reconnaître, était plus ou moins resté dans l'ombre. Il est vrai que les dialogues où il tient la première place (*Parménide*, *Sophiste*, et *Politique* tranchent d'une façon déconcertante avec le reste de l'œuvre platonicienne : les problèmes sont nouveaux, la méthode manifestement différente, les résultats surtout très divergents. Découvrir un terrain de conciliation est une tâche périlleuse, où plusieurs critiques, et des plus éminents, n'ont pas réussi : l'effort tenté par M. Hartmann, si savant et si méritoire qu'il soit, aura-t-il plus de succès? Constatons en attendant qu'il a apporté à la discussion des thèses et des antithèses inextricables du *Parménide* autant et plus de patiente pénétration qu'aucun de ses devanciers.

L'ouvrage s'ouvre par une *Introduction historique* de 80 pages où se trouve résumé tout ce qu'ont enseigné relativement à l'Être les principaux philosophes grecs du vi^e^ et du ve siècle avant notre ère : et en cette matière qu'on pouvait croire épuisée on rencontre ici avec plaisir mainte réflexion aussi judicieuse qu'originale. Durant cette première période l'être n'avait pas cessé d'être distingué avec soin du devenir : et Platon passait à peu près universellement pour avoir non pas combattu, mais poussé en quelque sorte à l'extrême cette opposition. Erreur, réplique M. Hartmann : pour lui tout au contraire la continuité était la loi logique et métaphysique suprême. Si la dialectique a pour premier objet de remonter des choses aux idées, à leur tour les idées, en se spécialisant de plus en plus, vont jusqu'à se perdre dans le concret (p. 362) : le θάτερον, plus explicitement l'ἑτέρα φύσις τοῦ εἴδους, doit entrer pour sa part dans la définition et l'explica-

cation de l'εἶδος lui-même. Le multiple a son genre de fixité, l'un son genre de changement et d'évolution : bref, le devenir est immanent à l'être. — Comment, à la suite de quels événements, sous quelle influence le célèbre philosophe athénien à la fin de sa carrière a-t-il été conduit ou contraint à cette sorte de palinodie, restée à peu près inaperçue aux yeux d'Aristote, à mon sens du moins? C'est ce qui ne ressort qu'imparfaitement du savant commentaire avant tout théorique de M. Hartmann. C. HUIT.

Albert Görland. — ARISTOTELES UND KANT BEZÜGLICH DER IDEE DER THEORETISCHEN ERKENNTNISS. Giessen, Töpelmann, 1909.

En 1906 la *Kantgesellschaft* avait mis au concours la question suivante : *Comparer le concept de la connaissance chez Aristote et chez Kant.* C'était faire un grand honneur au philosophe grec que de le considérer comme le plus capable d'entre les anciens d'être mis en parallèle avec le fondateur et le coryphée de la critique moderne. Dans la *Revue* (août 1908) j'ai rendu compte du mémoire couronné, œuvre de M. Aicher. Un de ses concurrents, moins favorisé, vient à son tour de faire appel au jugement du public compétent : mais cette fois nous sommes en présence d'un fort in-8° dont les 540 pages serrées sont pour effrayer les plus intrépides lecteurs. La matière, je l'accorde, était incroyablement abondante : mais l'exemple même de M. Aicher montrait qu'il n'était pas indispensable de l'épuiser par une accumulation presque infinie de détails. Les résumés eux-mêmes de M. G. constituent de véritables développements.

Il semble en outre (et c'était l'opinion exprimée par les juges du concours) que les textes allégués ne soient pas toujours impartialement interprétés. Résolument idéaliste, l'auteur tient que « l'être est un produit de la science, et que la science est la condition de l'être » : à ses yeux définir l'être par l'existence, c'est introduire dans le problème de la connaissance des éléments empiriques qui en troublent fatalement la pureté. Or telle est précisément la solution d'Aristote, pour qui l'être est présupposé par le connaître, et la science constituée par le général, non par l'*a priori* comme chez Kant. Bref, le premier est conduit par l'adage *Forma dat esserei* au dogmatisme du réel, le second à l'idéalisme critique.

M. G. se plaît à appuyer sur quelques points particulièrement intéressants du système kantien : la chose en soi, la finalité, la distinction entre le transcendental et l'*a priori*, la défiance observée à l'égard de la métaphysique en même temps que sa nécessité est proclamée. Il en veut à l'auteur des deux *Critiques* d'avoir très arbitrairement détourné maints termes de la langue courante de leur signification alors usuelle au risque de jeter de l'obscurité sur son exposition. Nous apprenons aussi, chemin faisant, pourquoi ni dans l'*Organon* ni dans la *Méta-*

physique le principe d'identité ne passe au rang de principe suprême, les raisons qu'a eues Aristote d'approfondir non sans finesse la psychologie de la connaissance, et Kant de s'en désintéresser à peu près totalement, comme au surplus de toute psychologie.

Le philosophe grec, auquel sont reconnues ici quelques-unes au moins des qualités d'un grand génie (v. notamment p. 136) s'entend reprocher vivement d'avoir par des critiques plus ou moins intelligentes empêché la théorie des idées (renouvelées, lisons-nous p. 516, presque sans modification par le transcendantalisme kantien) de porter tous ses fruits et de prendre dès l'antiquité possession définitive des intelligences d'élite ; mais ces éloges prodigués à Platon pouvaient et devaient se concilier avec une attitude moins hostile à l'égard de son célèbre disciple, resté malgré lui platonicien sur tant de points.

C. Huit.

James Mark Baldwin. — Darwin and the Humanities. Baltimore, Review Publish C°, 1909, in-8°, 118 p.

Les principes de la sélection naturelle, adaptation au milieu et survivance des plus aptes, qui caractérisent la théorie de Darwin (p. 4) ne sont-ils pas devenus les idées directrices d'une philosophie naturaliste, aujourd'hui régnante en psychologie et en sociologie? En France, les représentants de la philosophie officielle n'en conviendront pas ; mais ailleurs, on admettra aisément que depuis moins d'un siècle les problèmes se sont transformés : au lieu de discussions sur Dieu, la Providence, le corps et l'âme, l'entendement, le Destin, le Hasard et la Liberté, on se pose maintenant, dans le monde des penseurs à l'esprit positif, des questions sur la valeur des explications téléologiques, sur l'étendue du déterminisme, sur la théorie des probabilités (p. 81) ; et si ce changement n'est pas dû tout entier à l'influence plus ou moins lointaine du darwinisme, il montre du moins les concessions parfois « énormes » qu'il a fallu faire au naturalisme scientifique grâce à l'apport darwinien (p. 83). Le principe de la sélection naturelle a pris place à côté de celui de la gravitation universelle (p. 85) ; il permet de concevoir une évolution de beaucoup supérieure à celle, trop mécaniste, dont Spencer a donné la formule (p. 86), une évolution créatrice en quelque sorte, dont l'intégration progressive de l'expérience personnelle fournit le type (p. 88). Et s'il a tant d'importance au point de vue philosophique, comment n'en aurait-il pas en psychologie et sociologie?

En psychologie, le darwinisme a ruiné la théorie métaphysique des facultés et de l'Entendement : les fonctions mentales sont des produits de la sélection naturelle, de la survivance des variations les plus aptes à fournir les moyens de survie individuelle ou collective (p. 32-33) ; ces variations naissent en grande partie du *jeu* dans lequel les innova-

tions sont déjà soumises à l'*épreuve*; la « raison » (v. p. 70) est le produit d'une évolution continue des fonctions acquises après épreuve et grâce à l'habitude (p. 33-37) : leur utilité supérieure a fait leur survivance. On peut donc les rapprocher des « instincts » dus à la « sélection fonctionnelle », après élimination des variations qui ne peuvent pas entrer dans un système d'éléments bien coordonnés (p. 18).

En sociologie, nous voyons l'accord pour l'existence, l'entr'aide, la coopération se substituer généralement à la lutte pour l'existence. Mais le darwinisme n'est pas en défaut : la sélection se fait à un degré supérieur. Le mode d'existence est autre : l'individu est un « socius », un produit de la vie sociale, fait pour la vie en commun (p. 43); son aptitude est double, aptitude à la vie collective, aptitude aux variations utiles à la vie collective, ces variations pouvant constituer son génie, sa haute valeur sociale (p. 50). S'il est trop individualisé, il doit être éliminé : l'ostracisme est la forme supérieure, consciente, de l'élimination des inaptes (p. 59). S'il est convenable, il assure la survivance de son groupe dans la compétition à laquelle se livrent les unités collectives (à l'instar des unités biologiques), p. 56. Le mérite du Darwinisme est d'avoir pu fournir un cadre suffisant pour cette forme supérieure de la lutte et de la sélection, dans un monde supérieur au monde biologique, un monde où « les motifs et les fins sont d'ordre mental et moral » (p. 58), où l'utilité sociale remplace l'utilité individuelle et où de nouveaux moyens (orgueil, amour familial, réclame, richesse, etc.) répondent à des fins si différentes.

La science des mœurs a montré combien la méthode psycho- et socio-génétique, due au darwinisme, est justifiée et nécessaire. « L'éthique objective ou sociale est devenue un département de l'anthropologie » (p. 66). On voit de mieux en mieux comment l'utilité sociale a imposé l'altruisme, le respect de la contrainte sociale (sentiment du devoir), et la « moralité » tout entière (p. 62-65), dont elle assure la survivance. A l'égard des religions, les vues darwinistes n'ont pas été moins fécondes : elles ont engendré l'histoire d'abord, puis la science des religions considérées comme faits sociaux, évoluant ou se maintenant par adaptation au milieu, aux mœurs, aux croyances, aux aspirations collectives, etc. (p. 93). L'objet des croyances religieuses a paru variable, beaucoup plus que la forme, le symbolisme ou les rites (p. 94); mais le besoin religieux, celui de poser un idéal personnel et collectif, de se prendre soi-même pour idéal (p. 104), a paru si naturel que l'on s'est expliqué comment le fait religieux est si constant : il a une valeur sociale comme moyen d'adaptation (p. 108).

Ainsi dans tout le domaine psycho-sociologique, l'aptitude à réaliser des moyens ou des fins vitales, par des variations appropriées et progressivement intégrées, est devenue l'objet d'une attention spéciale : le constater suffit à faire rendre hommage au génie de Darwin. L'auteur a bien réalisé son généreux dessein.

G.-L. DUPRAT.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Rivista di Filosofia.

(Continuazione della *Rivista Filosofica* e della *Rivista di Filosofia e Scienze Affini*). Anno 1909.

R. Ardigo. *Infini et indéfini.* — L'infinité négative ou indéfinité appartient selon A. à une donnée concrète quelconque, nombre, ligne, propriété, en tant qu'elle peut être augmentée ou diminuée sans terme. L'infini positif serait ce à quoi rien ne peut être ajouté. Mais pour les positivistes, la réalité véritable est psychophysique par nature, et l'infinité positive n'est attribut, tout spéculatif d'ailleurs, que de l'abstrait, c.-à.-d. de l'idée faisant fonction de type logique universel, et de l'idée des idées, genre suprême, lesquelles ne sont réalités effectives que pour qui prend à rebours le rapport du fait à l'idée et méconnaît le caractère biologique fonctionnel et tout phénoménal de la pensée abstraite.

Jusque dans le positivisme d'A. qui pose la sensation comme le fait concret indivisible se polarisant en sujet et objet par autosynthèse et hétérosynthèse, nous retrouvons cette affinité de la pensée Italienne pour la philosophie de l'identité, plus visible dans les articles analysés plus loin, qu'inspire un renouveau d'intérêt pour les doctrines de Fichte et de Schelling. Dans un article sur le *concept de Dieu vivant* cette tendance se combine avec le mouvement d'idées né des recherches actuelles sur la philosophie et la psychologie religieuses.

A. Faggi. *Schelling et la Philosophie de l'art.* — A propos d'une nouvelle édition de Schelling. Dans la philosophie de l'art, et aussi, ajoutons-le, dans la question des rapports de la philosophie avec l'art, Schelling reste une figure de premier ordre. L'idée de la supériorité de l'intuition et de l'art sur la science et la pensée discursive, et du caractère inconsciemment anticipateur de la pensée géniale, sont, notons-le en passant, redevenues actuelles (si elles ont jamais cessé de l'être) avec ce que l'on appelle de nos jours *philosophie nouvelle.* F. critique Schelling de n'avoir pas admis que le génie, même en dehors de l'art, dans le domaine de la science ou de la conception du monde et de la vie, est créateur de mythes (Ex. Leopardi, Wilde

Sully Prudhomme). Pour Schelling, dans le domaine de la pensée scientifique, le mythe et le symbole se dégageraient seulement de la représentation par la pensée commune, d'un certain moment de l'histoire de la science.

A. Rava. *Introduction à l'étude de la philosophie de Fichte.* — Fichte ne marque pas seulement (comme Schelling) la transition entre Kant et Hegel. Sa philosophie est un rationalisme abstrait dans sa première phase, dans la seconde elle est un historicisme, elle donne une base à l'irrationalisme romantique. Elle est donc mitoyenne entre le XVIIIe et le XIXe siècle dont elle reproduit les courants d'idées antithétiques; d'où son intérêt, à supposer qu'il incombe au siècle actuel de réaliser la synthèse.

A. Chiappelli. *La critique philosophique et le concept de « Dieu vivant ».* — De cette forte étude il ressort en somme pour le lecteur que le problème de la Divinité est toujours actuel, et que le mouvement de la pensée philosophique se réduit, en cette matière, à repenser et à rajeunir les solutions les plus anciennes dont le contenu est loin d'être épuisé. En effet c'est au Dieu d'Aristote que l'auteur nous ramène à travers Xénophane, Saint-Paul, Spinoza, Kant, Schelling, Hegel, Spencer, Eucken, sans oublier Gœthe, le plus lumineux et le plus synthétique de tous. Il y a dans l'anthropomorphisme une grande part de vrai, et inférer de la goutte d'eau à la possibilité d'un océan (Lodge) n'est pas illégitime. Mais l'individuation de la conscience est limitative, et quelle peut être la signification d'une conscience absolue, étrangère à la succession, à moins de supposer que cette fusion du moi et du non-moi réalisée par l'expérience religieuse soit encore la conscience. Le concept romantique du génie, et le concept kantien de personnalité, en unissant ces deux termes, universalité et personnalité, rendent plus acceptable l'idée d'une personnalité absolue; sans éliminer toutefois le caractère de multiplicité qui s'attache à ce point à l'idée de personne, que dans le christianisme l'idée de personnalité divine ne se fait jour qu'à la faveur du dogme des trois personnes. L'être divin doit être conçu non comme une négation de la conscience et de la personnalité, mais comme un au-delà de la personnalité, comme le règne de l'ultra-conscient. Il fait l'unité réelle des esprits (Berkeley) et est l'unité idéale de la nature, se résolvant en la totalité des relations qui sont objet d'expérience possible pour l'être fini. Il faut abandonner le concept de personne pour celui de « Dieu vivant »; il ne s'agit pas d'une « évolution créatrice », encore moins d'un Dieu à venir à la façon de Renan, lequel n'échappe pas à cette objection de Royce que la mélodie d'une symphonie ne réside pas dans sa dernière note. Une activité vitale soustraite à l'évolution est concevable dans le règne de l'esprit, laquelle intégrerait tout ce qui se déploie dans l'espace et dans le temps comme autant de carac-

tères en lesquels s'écrit la pensée divine, la réalité la plus transitoire ayant son côté divin, éternel.

J. Pérès.

Rivista de Psicologia applicata. 1909.

G. C. Ferrari. *La grande importance des choses insignifiantes.* — Quiconque a besoin de connaître les pensées secrètes de son semblable, est attentif aux petits faits inaperçus du sujet, qui sont l'affleurement momentané du courant de fond de la pensée individuelle. Rendre les jeunes gens attentifs à cette interpolation, dans les actes ou le discours, d'éléments portés à la surface par le ton émotionnel, c'est les habituer à exercer un contrôle sur le courant mental.

P. Foa. *Psychologie sexuelle.* — Nécessité d'une éducation sexuelle, maternelle dans ses premiers éléments, dès les premières curiosités de l'enfant, biologique et esthétique à l'école et combinée avec une éducation de la volonté et de la responsabilité, médicale en dernier lieu et précisant les conséquences de l'infection sexuelle.

M. Calderoni et G. Vailati. *Origine et idée fondamentale du Pragmatisme.* — La méthode nommée par Peirce pragmatisme, n'érige pas l'utile en critérium du vrai, mais exclut les questions inutiles en retenant de toute assertion ce qui se réduit à des prévisions vérifiables. C'est ainsi que Berkeley réduisit la croyance à l'existence des objets à une expectation de sensations. Platon de même soustrait au subjectivisme universel de Protagoras les seules « sensations ou faits à venir ». Toute affirmation d'une qualité se réfère à des effets futurs prévisibles, les prévisions conditionnelles (lois naturelles) étant des « limitations d'expectations » (Mach). Pikler observe que l'existence affirmée d'une chose signifie bien possibilité d'un fait dans certaines conditions, mais moyennant tels actes déterminés de notre volonté; et cette dépendance à l'égard de notre volonté peut être simplement virtuelle dans le cas où la réalisation de l'expérience est improbable ou impossible (vérification des idées sur le mouvement des particules dernières de la matière). Dans les assertions relatives au passé ou aux états psychologiques d'autrui la vérification ne peut être qu'indirecte, et porte sur des assertions à déduire de l'assertion posée. Là où cette vérification ne peut être invoquée, deux hypothèses opposées, réalité des consciences ou automatisme, se valent, ce qui revient à écarter certaines questions. La méthode pragmatiste trouve même à s'appliquer aux assertions sur les états subjectifs immédiatement constatés, car leur réalité ou leur caractère illusoire se vérifie par leurs conséquences.

G. Vailati et M. Calderoni. *Le pragmatisme et les différentes manières de ne rien dire.* — Dernier travail de l'éminent et regretté

Vailati, de qui le pragmatisme italien a reçu sa formule positive et précise et qui a semé des vues profondes dans tous les domaines de la philosophie et des sciences. C'est l'application de cette méthode qui résout tout jugement d'existence en termes de prévision, à divers types d'assertions qui se trouvent devenir futiles et vides parce que séparées de leurs postulats, restrictions ou coefficients de relativité. Ainsi de ces assertions dites « vraies par définition », la loi d'inertie, la définition des parallèles, le principe de causalité. Qu'elles sortent de leur rôle de simples tautologies, elles peuvent être contredites. D'autres assertions, par contre, se trouvent être fausses par définition parce que l'on prend au sens absolu ce qui doit être pris au sens relatif. Telles doctrines encore, auront, dans la pensée de leur auteur, et plus souvent dans l'idée que s'en font les non-initiés une allure paradoxale plus apparente que réelle; celles par exemple qui réduisent le juste à l'utile, le volontaire à l'involontaire, la réalité à l'apparence; mais l'assertion que tout est illusion équivaut à dire que rien n'est illusion. Bien avant le pragmatisme, la substitution aux termes pris abstraitement du faisceau de circonstances qui en est le contenu a été préconisé. De même il faut prendre garde qu'une phrase isolée n'a guère plus de sens qu'un mot isolé. C'est encore la tendance à poser une assertion en dehors de ses limitations, qui conduit à voir une répétition de faits identiques là où il n'y a que similitude et, conséquemment, à admettre dans la question de la liberté une détermination absolue alors qu'il n'y aurait à discuter que sur le degré de détermination relative des faits.

F. del Greco. *Le concept psychologico-social de responsabilité.* — Particulièrement dans le cas de responsabilité atténuée, la psychopathologie ne suffit pas; il faut y joindre les données de la psychologie des caractères. C'est retourner à la vieille métaphysique que de faire abstraction de la réalité sociale au point de confondre causalité naturelle et causalité psychologique. C'est une erreur analogue que de méconnaître cet élément de la peine : réaffirmation de l'idéal collectif. Mais retranché de cette communauté d'idéal, le délinquant risque d'être ressaisi par des collectivités inférieures et perverses. D'où obligation de rendre possible la régénération.

M. L. Patrizzi. *L'effort d'une conférence mesuré en kilogrammètres.* — Description des méthodes ergographiques rendant sensible la conversion de l'énergie nerveuse en création intellectuelle (mesures avant et après une conférence, de la contraction musculaire des membres, et du travail des muscles pectoraux dans le soulèvement d'un poids). Parmi d'autres modifications réflexes éprouvées par le système musculaire de l'orateur, l'auteur note la contraction spasmodique des muscles ciliaires produisant une micropsie momentanée.

R. C. Assagioli. *La psychologie des idées-forces et la psychagogie.* — Non moins que la psychopathologie, les travaux sur la conscience religieuse et les phénomènes médiumniques sont de nature à favoriser

le développement de la psychagogie, étude très ancienne qui a eu pour initiateur Platon, et qui n'est que l'art d'utiliser en les harmonisant ces énergies psychiques discordantes que sont nos idées-forces. Cet art, dans l'étude duquel les « new-thinkers » anglo-saxons se montrent continuateurs de la sagesse hindoue, comporte des principes pratiques pouvant s'accommoder de symboles différents, selon les convictions théoriques de l'individu. Toute vaine discussion sur la nature de la volonté écartée, il s'agit de ne pas laisser à l'action du hasard les transformations journalières du caractère, et d'utiliser pour les modifications à obtenir les lois connues du mécanisme mental qui lie l'action au sentiment. Une connaissance de soi tournée ainsi vers les résultats, technique appliquée des études du fait religieux, ne se traduirait-elle pas par une extension de la conscience ordinaire « vers les fascinantes régions du subconscient et de la spiritualité? »

G. Baglioni. *Pourquoi nous ne possédons pas un sens des impressions électriques.* — Un tel galvanomètre naturel continuellement en action sous l'influence des ondes électriques naturelles ou provoquées ne serait pas sans gêne sérieuse. En outre les phénomènes électriques accompagnant le fonctionnement des organes occasionneraient d'incessantes et torturantes excitations d'origine interne analogue aux stimulations endoptiques et endo-acoustiques. Le gymnote et la torpille sont la preuve que la capacité de réagir électriquement de la sensibilité aux faits électriques n'est pas incompatible avec les conditions de la vie; mais dans ce cas l'innervation efférente et afférente des organes électriques est l'équivalent et l'analogue de la réaction musculaire et d'un sens musculaire, *interne* par conséquent. Des sensations *externes* électriques ne seraient pas très instructives, par suite du caractère accidentel des phénomènes électriques, et il n'y avait pas de raison pour que l'évolution réalisât cette adaptation.

J. Pérès.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Bouchat et Hollebecque. — *Les Religions.* In-12, Paris, Rivière.

L. Adolphe. — *La notion de souveraineté dans la politique de Spinoza.* In-8, Nancy, Crépin-Leblond.

E. Faguet. — *La démission de la morale.* In-12, Paris, Lecène.

Péladan. — *La philosophie de Léonard de Vinci d'après ses manuscrits.* In-12, Paris, F. Alcan.

Wundt. — *Principien der mechanischen Naturlehre.* In-8, Stuttgart. Enke.

Wundt. — *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, 6te Aufl., IIe Bd, in-8, Leipzig, Engelmann.

E. Zeller. — *Kleine Schriften.* In-8, Ie Bd, Reimer, Berlin.

Volkmann. — *Eigensinn des Monismus*, in-8, Leipzig, Teubner.

Le propriétaire-gérant : Félix ALCAN.

Coulommiers — Imp. Paul BRODARD.

LES CAUSES DE L'AVARICE

FACTEURS SOCIAUX, ETHNIQUES ET FAMILIAUX

Toute anomalie morale, toute tare sociale a ses préférences et se développe plus volontiers dans certains milieux et dans certaines conditions L'avarice n'échappe pas à cette loi. Comme l'alcoolisme qui respecte le Midi et sévit surtout dans le Nord, comme le mysticisme pathologique qui est plus répandu dans la race celtique que dans toute autre race, comme les intoxications de luxe qui choisissent leurs victimes parmi les oisifs, les désabusés, les découragés, l'avarice a ses prédilections; sa fréquence varie suivant les classes sociales, suivant les pays, et, pour un même pays et pour une même classe sociale, suivant les conditions familiales et individuelles.

Le plus simple pour se reconnaître dans ce problème d'étiologie, difficile et complexe, est de prendre la formule psychologique de l'avarice, telle qu'elle se dégage de l'étude clinique, et d'examiner quelle est, sur les éléments qui la constituent, l'influence des diverses conditions sociales, ethniques, familiales et individuelles qui s'offrent à notre observation [1].

Cette formule comprend :

1° Un élément positif qui est l'exagération de l'instinct d'épargne;

2° Un ensemble d'éléments négatifs consistant en une atrophie de la vie affective et une réduction de l'activité psychique.

De là deux principes étiologiques fondamentaux :

1° Toute condition susceptible d'affaiblir l'instinct d'épargne est défavorable à l'avarice et, réciproquement, toute condition susceptible d'exalter l'instinct d'épargne est favorable à l'avarice.

2° Toute condition susceptible d'entretenir et de développer la vie affective et l'activité psychique est défavorable à l'avarice et,

1. Voir *Revue philosophique*, janvier-février 1906.

réciproquement, toute condition susceptible d'affaiblir et d'éteindre la vie affective et l'activité psychique est favorable à l'avarice.

Ces deux principes nous serviront de guides dans cette étude, où nous nous occuperons exclusivement des facteurs sociaux, ethniques et familiaux.

*
* *

L'influence des professions est incertaine et, probablement, fort minime. Toutes sont compatibles avec l'avarice, puisque toutes ont pour but un gain sur lequel peut s'exercer l'épargne. Mais on ne voit pas que dans aucune la proportion d'avares soit plus forte que dans les autres. — Une opinion assez commune est que les professions où l'individu est en rapport constant avec l'argent prédisposent à l'avarice. C'est là une conception fausse et passablement puérile. La banque ne fournit pas plus d'avares que les autres professions. En bonne logique c'est même là que l'on doit en rencontrer le moins. En effet l'habitude de manier de grosses sommes, de jongler en quelque sorte avec l'argent, d'exposer des capitaux, de vivre avec le risque, peut être considéré comme un élément de défense de premier ordre contre l'avarice.

Il est tout aussi peu justifié de considérer comme prédisposant à l'avarice les professions où le labeur est intense.

On dit que seuls connaissent bien la valeur de l'argent ceux qui ont peiné pour le gagner. C'est vrai, partiellement tout au moins. Mais le fait de « connaître la valeur de l'argent » n'implique nullement qu'on soit avare. Au contraire. Car on peut soutenir sans paradoxe que pour l'avare l'argent n'a pas sa valeur réelle. Le mot du passant à l'homme qui a perdu son trésor : « Mettez une pierre à la place et elle vous vaudra tout autant », exprime admirablement cette vérité.

Ce ne sont ni ceux qui ont beaucoup travaillé ni ceux qui ont lutté dans la vie qui deviennent des avares. Si je parcours mes observations, je ne vois aucun de mes malades qui se soit trouvé aux prises avec de grandes difficultés. Plusieurs étaient des femmes dont la vie s'écoulait facile et tranquille avec un minimum d'effort. D'autres étaient des propriétaires dont toutes les occupations se bornaient à surveiller leurs terres et à encaisser leurs

revenus. Je trouve quelques hommes et femmes du peuple, la plupart originellement dans l'aisance ou du moins gagnant largement leur vie. Il y a bien une mendiante ou plutôt une demi-mendiante. Mais nous savons que la mendicité est, de tous les métiers, sinon celui qui donne la vie la plus belle, du moins celui qui permet la vie la moins laborieuse.

Il faut prendre le problème de plus haut et considérer non les multiples professions entre lesquelles se partage le labeur humain, mais plutôt deux grandes classes d'individus, ceux qui vivent du produit de leur activité et ceux qui vivent de leurs revenus, les travailleurs et les rentiers. — Division simpliste et artificielle, dira-t-on, bonne tout au plus pour une affiche électorale.

Simpliste, peut-être. Cependant c'est encore celle qui convient le mieux à l'état social actuel. Artificielle, je le reconnais. Il y a des rentiers qui sont en même temps des travailleurs, il y a des travailleurs qui, à un moment donné, vivent du produit de leur travail antérieur et par cela même passent dans la classe des rentiers. Sans doute, mais là comme toujours quand on veut voir un peu clair dans un problème de psychologie, on est forcé de schématiser et le fait que, pour les besoins de l'étude on est obligé de considérer des types extrêmes et de les opposer l'un à l'autre, n'implique pas la négation de la série presque indéfinie d'intermédiaires qui les réunit.

Cela posé et cette restriction très nécessaire faite, il est facile de prévoir que c'est dans la classe des rentiers que se rencontreront les avares les plus nombreux, cela pour deux raisons :

La première est que la possibilité de vivre oisif supprime l'excitant le plus efficace de la sensibilité morale et le plus puissant stimulant de l'activité. La plupart des hommes ne travaillent que poussés par la nécessité. La sécurité du lendemain amène souvent — non toujours car nous verrons qu'il y a des correctifs — une indifférence et une apathie qui préparent admirablement le terrain pour l'avarice.

La seconde raison est que la plupart des rentiers sont en même temps, à des degrés divers, des propriétaires ou des capitalistes. La plupart possèdent soit un patrimoine, soit des économies antérieurement réalisées qui constituent un noyau d'appel pour les économies futures et un stimulant pour l'épargne. On dit que l'argent

attire l'argent. Il est encore plus vrai que l'épargne appelle l'épargne.

Au contraire, le travailleur vit du produit de son activité, au jour le jour, plus préoccupé de l'argent à gagner pour satisfaire les besoins du lendemain que de grossir les économies de la veille. Avant de penser à économiser il doit penser à acquérir, ce qui explique que, chez lui, le souci de l'épargne reste au second plan, tandis que le rentier qui, à proprement parler, est capable d'acquérir est, par la force même des choses, attiré vers l'économie.

Les considérations qui précèdent et qui ne visent que les cas extrêmes — le travailleur ne possédant rien et le rentier ne travaillant pas — sont forcément théoriques. Elles aboutissent à une conception schématique et l'opposition qui en résulte est trop violente.

D'abord parmi les travailleurs tous ne jouissent pas de la même immunité contre l'avarice. Si les ouvriers d'industrie sont rarement avares, il n'en est pas de même des paysans. Ces derniers ont même la réputation d'être particulièrement enclins à l'économie sordide. Cependant, là, comme dans beaucoup de ses jugements, l'opinion publique se montre injuste ou, pour le moins, exagérée. Il est vrai que le paysan pratique volontiers l'économie. Mais son amour de la richesse, quand il sort des limites normales, prend surtout la forme de la cupidité, et c'est faute d'avoir distingué entre la cupidité et l'avarice que l'opinion, secondée dans son erreur par la littérature, considère l'avarice comme le péché mignon du paysan. Si nous nous en tenons à la définition que nous avons adoptée, l'avarice est un amour de la richesse pour elle-même, abstraction faite des satisfactions que la richesse peut procurer. En d'autres termes l'économie de l'avare n'a pas de but. Celle du paysan en a un : souvent la sécurité et le bien-être de sa vieillesse, souvent aussi l'élévation sociale de sa descendance.

Mais si, comme je le crois, le diagnostic d'avarice, quand il s'agit des paysans, est porté trop à la légère, il n'en est pas moins exact qu'il est assez souvent justifié et qu'il existe beaucoup plus d'avares dans la population ouvrière des campagnes que dans celle des villes. Cette différence trouve son explication dans ce fait que le paysan est un être hybride, qui tient à la fois du travailleur et du

rentier, soumis comme le premier à la nécessité d'une vie laborieuse et, comme le second, détenteur d'une parcelle plus ou moins considérable de richesse. Si petite qu'elle soit, cette parcelle tend à s'accroître. L'instinct d'épargne trouve dans ce noyau primitif de propriété un stimulant qui manque chez l'ouvrier d'industrie.

D'autre part, à égalité de rang social, bien que contraint au travail, le paysan est moins bien défendu que le citadin contre la tendance à l'épargne exagérée. En effet, si, une fois les besoins impérieux de la vie satisfaits, l'ouvrier d'industrie a encore du superflu, il achète du plaisir, ce qui lui est facile, grâce aux ressources et aux tentations que lui offrent les agglomérations où il vit. Le paysan trouve plus difficilement l'emploi de son superflu. Il ne connaît que le plaisir inhérent à la satisfaction même de l'instinct d'épargne. Peu à peu ce plaisir concentre toute la vie affective, et, à mesure que le plaisir d'économiser devient plus intense, le besoin d'économiser devient plus pressant.

De même, parmi ceux que nous avons appelés les « rentiers », les chances d'avarice sont inégalement réparties. La classe riche, où se rencontrent les grosses fortunes, compatibles avec la vie large et luxueuse, ne fournit que peu d'avares. C'est qu'une grosse fortune permet — et souvent impose — une vie active et mouvementée. L'existence de l'homme du monde est très occupée, prise par une infinité d'obligations et de devoirs, artificiels mais absorbants, pouvant même tout comme le travail ouvrier amener le surmenage et ruiner la santé. Cette activité qui tourne à vide, si peu productive et si peu respectable qu'elle soit, se suffit à elle-même et protège l'individu contre les dangers qui résultent d'une vie restreinte, monotone et inactive, contre l'avarice en particulier.

Il en est tout autrement si nous considérons la situation des moyens et surtout des petits rentiers. Ici les occupations stériles, les intérêts factices que nous venons d'envisager ne sont pas compatibles avec la médiocrité des ressources. Il faut beaucoup d'argent pour sortir et recevoir, fréquenter les théâtres, voyager, pratiquer les sports. Or, le petit rentier n'a pas beaucoup d'argent; ses ressources suffisent à peine à lui procurer le nécessaire, à lui permettre de vivre et de tenir son rang. Enfermé dans un cercle étroit, condamné à une vie terne, dépourvue d'intérêt et

dénuée de stimulants, il n'a — en dehors de la vie familiale dont l'influence est, nous le verrons plus loin, capitale — d'autre occupation que la politique locale et le café, la culture de quelques rosiers et la médisance. Les femmes y ajoutent quelquefois la dévotion, une dévotion de petites pratiques dont le sentiment religieux est le plus souvent absent. Dans ce milieu déprimant l'affectivité s'éteint, la vie se stéréotype et le peu d'intérêt comme le peu d'activité qui persistent se concentrent sur le seul point qui garde pour la conservation de l'individu une importance de premier ordre : l'administration de la fortune et le souci de l'épargne. Mais, primant toutes les autres tendances, s'imposant avec plus de force à mesure que les instincts antagonistes s'affaiblissent, l'épargne cesse d'être un moyen et devient un but. Un facteur puissant d'avarice est créé.

L'examen des faits confirme ces considérations théoriques. Sur 25 malades dont j'ai réuni les observations, 13 appartenaient à la moyenne et à la petite bourgeoisie ; 6 étaient des paysans, paysans-propriétaires ; 4 de petits employés de commerce ; et enfin 2 appartenaient à des classes très particulières : l'une était une artiste lyrique et l'autre une prostituée professionnelle [1]. Il n'y a pas un seul ouvrier d'industrie et la classe riche n'est représentée que par deux éléments une mère et sa fille. La mère possédait, en communauté avec son mari, à l'âge où l'avarice a débuté, une fortune d'un peu plus d'un million. La fortune de la fille, du fait de son mariage, s'élevait à un chiffre à peu près égal.

*
* *

Après le facteur social, le facteur ethnique. Là encore la meilleure méthode me paraît être d'opposer deux extrêmes : les États-Unis où l'avarice est exceptionnelle et la France où l'avarice est très répandue.

Il ne s'agit nullement de savoir si, dans son ensemble, prise en bloc, la moralité américaine est supérieure à la moralité des pays du vieux monde, de la France en particulier. Ce jugement de valeur est en dehors du sujet. Il suffit de constater que dans la liste plus ou moins longue d'anomalies intellectuelles et morales qui

1. J'aurai sans doute l'occasion de revenir sur ces deux cas.

se rencontrent aux États-Unis, l'avarice n'occupe qu'une place très effacée.

Je ne crois pas qu'il y ait à cet égard la moindre divergence entre les auteurs qui ont écrit sur l'Amérique. Chaque fois que la question est posée, elle est résolue par la négative. « Si l'Américain a la soif de l'or, dit Max O'Rell, ce n'est pas pour l'amour de l'or, mais pour l'amour de ce que l'or procure. Autrement dit, l'avarice est un vice presque inconnu en Amérique. Jonathan n'amasse pas l'or pour l'empiler, le regarder et le compter. Il l'amasse pour améliorer sa position et contribuer au bonheur de tous ceux qui l'entourent, il débourse aussi gaiement qu'il empoche[1]... » Nous nous contenterons de cette citation. On pourrait en apporter vingt autres tout aussi démonstratives.

En effet, quel que soit le côté par où l'on considère la vie américaine, on est frappé du rôle insignifiant tenu par l'avarice.

L'opinion l'ignore ou peu s'en faut. Le mot « avare » ne figure pour ainsi dire jamais dans la liste de qualificatifs où la malignité publique va puiser. « Chez nous, me disait un jeune Américain que j'interrogeais à ce sujet, on traite son prochain de voleur, d'assassin, d'hypocrite, d'ivrogne, d'immoral — mais jamais d'avare. »

La presse, qui reflète l'opinion publique, n'en fait pour ainsi dire jamais mention. Il en est autrement en France, comme nous le verrons dans un instant.

Enfin la littérature qui, en Amérique comme partout, peint les traits les plus saillants du caractère national, en mal comme en bien, l'ignore également. Dans le roman, au théâtre, elle fait défiler devant nos yeux des brutes, des alcooliques, des prodigues, des arrivistes, des concussionnaires, mais pas d'avares. Il n'est pas jusqu'à la littérature sacrée qui ne montre pour l'avarice un dédain caractéristique. Prenez un recueil de sermons catholiques, anglicans, méthodistes ou autres, vous serez surpris de voir combien, de tous les péchés capitaux, celui-ci a la part la plus minime. La chaire le traite avec une indifférence qui suffit à montrer quel obstacle léger il est au salut de Jonathan et de son peuple.

1. *Jonathan et son continent.*

En France au contraire l'avarice tient un rôle de premier ordre. Les conversations y trouvent un aliment inépuisable, la médisance une de ses armes favorites et les plus redoutées. La presse lui fait volontiers les honneurs de ses colonnes. Il ne se passe pour ainsi dire pas de quinzaine sans que les journaux ne rapportent quelques cas d'avarice plus ou moins pittoresque : mendiants qui gardent chez eux de véritables trésors; vieillards qui meurent de faim et de froid sur des paillasses où sont enfouies des liasses de billets de banque; clients des bureaux de bienfaisance qui sont des capitalistes. Le jour même où j'écris ces lignes, un fait divers me tombe sous les yeux, que je ne puis résister au plaisir de citer, tant il est typique. Il s'agit d'un villageois du Cantal récemment décédé qui « passait pour fort à son aise et dont les parents n'ayant pas trouvé d'argent pensèrent que le magot pouvait être resté dans les habits du mort. C'est pourquoi ils demandèrent et obtinrent l'exhumation.

« Les héritiers avaient eu bon nez, car on trouva dans les poches de la veste du défunt un livret de caisse d'épargne de quinze cents francs et dix-huit cents francs en billets et en or »[1]. Admirable exemple de l'amour exclusif, jaloux, mystique de l'avare pour son trésor avec lequel il veut rester uni jusque dans la tombe!

Dans la littérature française, à toutes les époques et dans tous les genres, l'avarice apparaît comme un sujet de prédilection. Au théâtre comme dans le roman, chez les moralistes et chez les prédicateurs, toujours et partout, on reconnaît le désir soit d'amuser aux dépens d'un ridicule très répandu, soit d'inspirer l'horreur d'un vice haïssable et d'une passion malfaisante.

Ces preuves morales demanderaient à être corroborées par des témoignages directs, en particulier par une statistique précise comme il en existe pour certaines maladies physiques ou mentales (tuberculose, idiotie). Cette statistique n'existe pas, et il est peu probable qu'elle existe jamais. A son défaut, le mieux est que chacun fasse appel à son observation personnelle. Que le lecteur se donne la peine de regarder autour de lui et qu'il examine le milieu où il vit; qu'il fasse le compte des cas d'avarices qu'il y découvre et qu'il compare ensuite avec les autres anomalies du

1. *Matin*, 28 février 1909.

caractère, telles que la passion du jeu, la prodigalité, le mysticisme, la jalousie (ce mot étant pris dans son sens le plus étendu), etc... Il reconnaîtra certainement que l'avarice est aussi fréquente, sinon plus fréquente qu'aucune autre. — S'il a la chance de connaître une population bien définie, par exemple la population d'une petite ville ou d'un gros bourg, c'est mieux encore. Qu'il y cherche les avares notoires. Pour deux ou trois mille habitants, il trouvera toujours quatre ou cinq cas, souvent plus, typiques et indiscutables.

Il est intéressant de consulter sur ce point l'opinion des étrangers qui ont étudié la mentalité française. Tous mettent en relief le développement de l'instinct d'épargne qui en est un des caractères les plus saillants. Beaucoup reconnaissent, avec tous les ménagements d'une plume qui veut rester bienveillante, que cette tendance à l'économie va souvent jusqu'aux extrêmes limites, autrement dit, pour qui sait lire entre les lignes, que l'instinct normal se transforme en une tendance morbide, que l'économie devient avarice. Je citerai entre autres M. Hamerton, dont le livre « French and English », fort bien observé et surtout pénétré de la plus parfaite bonne foi, nous rend pleinement justice. Quand il aborde la question « économie », M. Hamerton ne dissimule pas que, sur ce terrain, le Français est très supérieur à l'Anglais. Mais il ne cache pas non plus que l'un et l'autre poussent jusqu'à l'exagération leur qualité respective et que si l'Anglais va volontiers jusqu'à la prodigalité, le Français ne recule pas toujours devant l'économie sordide.

M. Karl Hillebrand exprime dans des termes analogues la même opinion. « Le Français, dit-il, ne dépense rien inutilement, même pour la toilette et dans les classes les plus riches ». Et plus loin : « Le Français a le défaut de ses qualités : il n'est pas prodigue, mais il n'est pas généreux non plus...

« Ce que produisent les listes de souscription françaises chacun le sait : des chèques de 1000 liv. sterl., comme on en voit en Angleterre à toute occasion, sont absolument inconnus. Même les plus riches croiraient léser leurs héritiers, en donnant un dixième ou un cinquième de leurs revenus à une œuvre d'intérêt général [1] ».

1. *Frankreich und die Franzosen.*

Ainsi tous les témoignages convergent. Comme pour l'Amérique, l'unanimité est complète, mais elle se prononce dans le sens opposé. Un fait est donc acquis, l'Amérique a peu d'avares, la France beaucoup.

Il n'est pas sans intérêt de rechercher les causes de cette différence et d'étudier au moins quelques-uns des facteurs qui, à ce point de vue, opposent d'une façon si radicale la psychologie des deux peuples.

Commençons par l'Amérique.

Et d'abord la race. Elle est formée d'éléments très divers, mais elle est surtout et avant tout un rejeton de la race anglo-saxonne. Son premier noyau, celui autour duquel se groupèrent et s'organisèrent tous les apports ultérieurs, fut constitué par la Virginie et la Nouvelle-Angleterre, deux colonies exclusivement anglaises. Par la suite l'élément anglo-saxon continua à tenir une large place dans le flot d'émigrants qui, sans interruption, s'étendit sur le sol américain. Anglo-Saxons par la race, les colons le restèrent par le cœur et par l'esprit, unis à la mère-patrie non seulement par des liens économiques, mais par des liens sociaux, moraux et intellectuels. « Pendant des années, dit M. Richardson, les premiers colons de la Nouvelle-Angleterre et de la Virginie furent comme des Anglais qui feraient une longue visite à un pays étranger. Ils venaient d'une nation en pleine maturité et ils n'avaient aucune idée de rompre leurs relations avec ceux qu'ils avaient laissés derrière eux, ou de former une nation indépendante [1]. » Pourtant la rupture vint, mais le lien intellectuel et moral résista longtemps après que le lien politique fût rompu, de telle sorte que, même mêlée dans ses origines, même devenue une nation indépendante, la population américaine s'est faite une âme anglo-saxonne et l'a gardée dans toute sa pureté, avec ses qualités et ses défauts.

Or, rappelons-nous les caractères psychologiques de la race anglo-saxonne. Au premier plan : l'imagination qui pousse à la vie aventureuse, la confiance en soi qui fait entrevoir le succès ; le respect de l'énergie, l'amour de la lutte contre les hommes et contre les éléments ; le désir de la vie à la fois large et intense, le mépris et l'horreur de la vie étriquée et mesquine. A l'arrière-plan : les

1. *American Litterature.*

qualités modestes de prudence, de prévoyance et de modération qui font rechercher la vie tranquille et tolérer la médiocrité.

Dans cette race l'instinct d'épargne est réduit au minimum. C'est là un caractère psychologique fondamental qui lui est commun avec la race germanique dont elle est un rameau. M. Hamerton, que je citais plus haut et qui a particulièrement insisté sur cette inaptitude de l'Anglais à l'économie, en donne deux raisons. « Il y a, dit-il, en Angleterre, deux terribles raisons de découragement pour l'économie. La première est le caractère exigeant de l'opinion en ce qui concerne la manière de vivre, le mépris ressenti pour les gens qui ne sont pas « gentleman » ou « lady », et la croyance du vulgaire que l'on ne peut être « gentleman » ou « lady », sans mener une vie dispendieuse.

« La seconde grande cause de découragement pour l'épargne en Angleterre, c'est le mépris des petites sommes d'argent. L'Anglais, dit Bagehot, s'incline devant un grand tas et se moque devant un petit tas. »

Ainsi nous sommes en face d'une race où prédominent les tendances expansives, où l'activité tend à se dépenser dans la plus large mesure et la personnalité à multiplier ses contacts avec le monde extérieur, pour tirer de ce monde extérieur le maximum. possible de satisfactions matérielles et morales.

Ces caractères se sont trouvés encore accentués par la sélection qui a présidé à la formation des groupes d'émigrants.

Ce ne sont pas tous les Anglo-Saxons indifféremment qui ont émigré aux États-Unis, mais les plus hardis, les plus imaginatifs, les plus entreprenants, les plus épris de vie aventureuse, les plus énergiques, parfois les plus insouciants, en tout cas les moins disposés à l'économie.

Si, par le fait de contingences possibles, quelques éléments hétérogènes se sont glissés parmi eux, si quelques individus portant en eux le germe de l'avarice et les tendances nécessaires pour que ce germe se développe se sont embarqués pour l'Amérique, nul doute que la lutte pour la vie n'en ait fait bonne et prompte justice.

En effet, de toutes les qualités qui pouvaient constituer le bagage moral d'un émigrant, les qualités restrictives, l'esprit d'économie surtout, étaient bien les moins utiles, les plus dange-

reuses même. Mieux valait certainement un instinct d'épargne rudimentaire qu'un instinct d'épargne trop développé. Placé en face de richesses immenses, ne demandant qu'à être exploitées, d'une nature encore vierge et rémunérant d'une façon royale son labeur, le colon américain n'avait guère besoin d'économiser. Il pouvait user largement du produit de son travail sans se soucier du lendemain, et, s'il avait du superflu, la sagesse consistait pour lui non à l'entasser mais à l'utiliser pour élargir le champ de son activité.

Prenons, comme l'on dit en mathémathiques, un exemple imaginaire.

Soit sur un même territoire dix colons établis dans des conditions identiques, avec le même capital et le même nombre de bras à leur disposition. Supposons-les divisés en deux groupes A et B, comprenant chacun cinq individus. Dans le groupe A se trouvent les individus répondant au type normal du colon tel que nous venons de le concevoir : énergique, travailleur, imaginatif, aventureux et médiocrement économe. Dans le groupe B se trouvent au contraire les individus répondant au type prudent, peu imaginatif et par-dessus tout économe. Le sol rapporte à chacun la première année une même somme qui peut se décomposer en x la somme nécessaire pour faire vivre le colon et sa famille et y le superflu. Les colons A emploient leur superflu à acheter des instruments, à agrandir leur territoire de culture, à augmenter leur personnel. Les colons B mettent soigneusement de côté ce même superflu, en prévision des mauvais jours possibles. Il est certain que la façon d'agir des premiers comporte une part de risques, tandis que celle des seconds qui gardent leurs économies dans leur coffre n'en comporte aucune. Et pourtant dès maintenant il est certain, mathématiquement certain, que les colons du groupe A triompheront et que les colons du groupe B sont voués à la ruine. Admettons en effet, ce qui est après tout possible, que les colons du groupe B, pendant plusieurs années, maintiennent leur exploitation sur un pied convenable et augmentent un peu leurs économies. Admettons, ce qui est également possible, que sur cinq qui composent le groupe A, deux individus malchanceux se soient ruinés. Que seront devenus les trois autres de A? Ils auront décuplé leur entreprise, agrandi leur culture, amélioré leurs procédés, créé de nouveaux débouchés

à leurs denrées. Ils produisent plus à moins de frais et ils peuvent vendre meilleur marché que leurs voisins du groupe B. C'est en vain que ceux-ci essaieront de lutter, même si, par une hardiesse tardive, ils sont disposés à exposer les quelques écus qu'ils ont économisés. La grande exploitation étouffera la petite. Ils sont vaincus et ils n'ont plus qu'à battre en retraite.

Si j'ai rappelé un principe universellement admis d'économie politique, c'est qu'il me paraît dominer le problème qui nous occupe et qu'il permet de comprendre pourquoi, si le colon qui débarque sur le sol américain n'apporte pas un instinct d'épargne très développé, ce n'est pas là pour lui une condition défavorable, mais bien plutôt un facteur de succès.

Ainsi la sélection ultérieure qui s'exerce sur une population coloniale tend à affaiblir l'instinct d'épargne, en même temps qu'elle tend à accentuer les qualités de volonté, d'énergie et de hardiesse. Donc plus une population coloniale se développe — au moins tant que les conditions d'existence restent vraiment celles d'une colonie — plus les chances d'avarice diminuent.

Aujourd'hui même que la colonie anglaise est devenue la nation des États-Unis, l'âme américaine est restée ce qu'elle était aux temps que l'on pourrait appeler héroïques de la colonisation.

Chez l'Américain de nos jours, comme chez son ancêtre, les tendances expansives avec le culte de l'action et le mépris du risque priment les qualités de prudence et l'instinct d'épargne. « Qu'ils aient trente ans, écrit M. Bourget des Américains, qu'ils en aient cinquante, ils ont pour idéal le *hard work*, ce travail intense qu'ils réclament de leurs employés aussi bien que d'eux-mêmes [1]. »

En Amérique, écrit dans le même sens M. Huret, « on a la sensation de vivre dans des express, de changer de train dix fois par jour en toute hâte. Cette obsession fébrile est la plus continue, la plus tyrannique de toutes. Quoi qu'il fasse, l'Américain ne s'attarde jamais : qu'il mange, qu'il cause, qu'il soit en visite, il a l'air de battre un record ». A cette activité débordante sont liés des intérêts puissants, des émotions violentes qui entretiennent et développent la vie affective. Comme il ne tient pas à la sécurité, l'Américain n'hésite pas à se lancer dans l'aventure. Constamment placé entre

1. *Outre-mer.*

la fortune et la ruine, il vit dans un perpétuel effort. De là son amour de la lutte sous toutes les formes : lutte économique, lutte politique, lutte sportive. « Ces plaisirs semblent comporter, dit encore M. Bourget, comme ces idées et comme ces travaux, quelque chose d'effréné et de démesuré, une excitation très vigoureuse mais qui confine toujours à la violence, de l'âpreté et de l'inquiétude. Même dans le divertissement, l'Américain reste actif, trop actif, volontaire, trop volontaire. »

D'autre part, en Amérique, l'argent est vite gagné et l'on sait que ce n'est pas l'argent vite gagné qui s'entasse dans les coffre-forts. Certes l'Américain aime l'argent. Il le sait et il l'avoue. Mais il l'aime pour ce qu'il est, comme un facteur de puissance, de bien-être et de luxe. Il l'aime, contrairement à l'avare, d'un amour intéressé.

L'argent entre à flots dans sa bourse et il en sort à flots. Il en sort pour des entreprises utiles, pour des œuvres généreuses, pour des visées ambitieuses, pour des plaisirs de qualité discutable. Il en sort aussi sans but aucun, simplement parce que la bourse est un panier percé. J'emprunte quelques exemples de gaspillage à un livre très vivant dont l'auteur anonyme est un Français[1]. Parcourant un jour les cuisines d'une maison amie, voici ce qu'il y voit : « Il y avait bien là dans les sous-sols une douzaine, peut-être une vingtaine de nègres. Je demandai à mon hôtesse s'il lui était vraiment nécessaire d'avoir un personnel aussi nombreux. « Oh! tous « ces gens-là ne sont pas mes domestiques, me répondit-elle, mais il « y a toujours une belle collection de parasites (hangerson) dans la « cuisine! » Je me figure l'horreur de ma sœur, de ma mère, si leurs yeux rencontraient semblable spectacle dans leur cuisine; mais mon hôtesse prenait la chose avec une parfaite bonne humeur et répondait par des mots gracieux et d'aimables inclinaisons de tête aux grimaces (grins) et à l'exhibition de dents blanches qui la saluaient ainsi dans sa propre cuisine. »

Rien d'étonnant si, dans de telles conditions, au milieu d'un tel désordre, les revenus ne suffisent pas et s'il faut faire appel au capital. « Nous, continue l'auteur, avec nos idées surannées d'Européens, nous vivons sur nos revenus, non sur notre capital, mais ici, dans l'affolement nouveau (fresh bewilderment) de la

1. *America and the Americans, from a French point of view.*

richesse toujours croissante, on dépense son capital; de là vient que beaucoup d'Américains donnent en Europe l'impression d'avoir plus qu'ils n'ont en réalité. Ce n'est pas qu'ils veuillent en imposer, je ne le crois pas. Mais tandis que nous réglons notre dépense sur le revenu du capital, très souvent ils règlent la leur sur le capital lui-même. » Ce mépris du capital entraîne le mépris de l'économie et nous ne sommes pas étonnés quand l'auteur nous dit un peu plus loin : « Ici l'économie s'appelle mesquinerie. »

Résumons : population sélectionnée de telle façon que les qualités de prudence et de modération sont primées par les qualités de hardiesse et d'énergie; conditions d'existence telles que l'instinct d'épargne peut être sans danger réduit à un minimum ; triomphe à peu près assuré du plus entreprenant; vie intense, intérêt toujours en éveil; richesse vite acquise et vite dépensée; mépris du capital et aversion pour l'économie : tout cela constitue un terrain peu propice pour l'avarice et il est logique que l'Amérique ne produise pas d'avares.

Tout autres sont en France les conditions psychologiques, sociales et économiques.

La formation de la race, trop complexe et trop lointaine, ne peut nous fournir aucune donnée intéressante ou du moins précise. Le seul fait à retenir est que cette race a beaucoup souffert. Tout le long de l'histoire, depuis la croisade contre les Albigeois et la ruine de la civilisation naissante du Midi, jusqu'aux guerres de l'empire, elle a subi maintes saignées malheureuses qui ont détruit ses meilleurs éléments, affaibli sa vitalité et développé en elle des tendances totalement opposées à celles que nous venons de constater dans la race américaine.

Les qualités dominantes du caractère français sont la modération, la prudence, l'amour de la sécurité, l'esprit d'économie. Le Français craint le luxe, parce qu'il y voit un danger de ruine. Il n'aime pas les responsabilités et, quand il le peut, il les évite. Il accepte volontiers les situations modestes mais sûres, compatibles avec une activité *minima*. Il pratique la sagesse antique et sait se contenter d'une médiocrité qui n'est pas toujours dorée, pourvu qu'elle soit exempte de risques et de soucis.

L'instinct d'épargne, naturellement fort développé chez lui, est soumis à un entraînement progressif qui commence avec les pre-

mières lueurs de la conscience et se continue sans interruption pendant toute la vie. Dès l'enfance le Français apprend de ses parents que, quand il a deux sous, il doit en mettre un de côté, et du maître d'école qu'il doit économiser pour la mutualité scolaire et la caisse d'épargne. Plus tard, devenu adulte, son rêve sera de s'élever à la dignité de propriétaire de capitaux, d'immeubles ou de terres, ou, s'il l'est déjà par hérédité, d'agrandir sa propriété. Il a le culte du patrimoine, comme le Romain avait le culte des dieux lares. Un devoir impérieux est de le léguer à ses descendants accru, si possible, tout au moins intact. L'exposer serait un sacrilège. Comme la sécurité absolue n'est compatible qu'avec des revenus minimes, son possesseur est dans la nécessité de restreindre ses besoins, de modérer son ambition, de limiter ses relations, de diminuer en un mot ses points de contact avec le monde extérieur et de cultiver les tendances restrictives aux dépens des tendances expansives, conditions qui, si elles ne sont pas contrebalancées d'autre part par des intérêts puissants, entraînent des conséquences fatales pour la vie affective et volontaire.

Ces considérations valent non seulement pour la grande et la moyenne propriété, mais aussi et surtout pour la petite, car c'est surtout cette dernière qui est considérée comme intangible et sacrée. Cette vénération est en partie fondée et, si la petite propriété est entourée en France d'un tel respect, c'est quelle joue, ou plutôt qu'elle a joué jusqu'à maintenant, dans la prospérité économique de ce pays, un rôle de premier ordre. C'est du total d'une infinité de petites fortunes qu'est faite la fortune publique française et c'est à l'épargne que nous devons notre richesse nationale. Il n'est donc pas surprenant que le Français ait élévé l'économie au rang de qualité morale de première grandeur.

Il ne faut pas non plus juger trop sévèrement la prudence qui, dans l'administration de la fortune, va quelquefois jusqu'à la pusillanimité. Si le Français est hanté par le spectre de la ruine, c'est que, dans notre vieux pays, la ruine est terrible, beaucoup plus terrible que dans un pays neuf comme l'Amérique. Au milieu de cette foule compacte de petites propriétés celui qui tombe est impitoyablement piétiné et écrasé. On dirait qu'il porte sur lui la malédiction des ancêtres qui avaient amassé à la sueur de leur front le capital qu'il a laissé péricliter. En France, la ruine, c'est la honte,

l'excommunication sociale. Repoussé de partout, quelle que soit la cause de ses revers, l'homme ruiné est dans l'impossibilité presque absolue de relever sa fortune. Un banquier d'une petite ville de province, entraîné par la débâcle d'un confrère, vit ses guichets assaillis par ses clients qui venaient réclamer leur argent. Il remboursa. Tout son avoir fut englouti. Il vendit jusqu'à ses meubles. Mais tout fut payé. Quand il voulut se mettre au travail pour refaire sa situation, il trouva toutes les portes closes. Il avait « fait de mauvaises affaires », c'était suffisant. Sa femme et sa fille l'abandonnèrent et vécurent d'une vie facile que sa dignité l'empêchait de partager. Il se souvint qu'il avait autrefois, par manière de passe-temps, travaillé un peu la menuiserie. Il partit pour New-York, gagna péniblement sa vie pendant quelques mois comme ouvrier menuisier et mourut.

Contraint de s'adapter à une vie étroite et souvent mesquine, ne sortant guère faute d'argent, redoutant le luxe, dressé dès l'enfance à l'économie qui lui est présentée comme une vertu, souvent doté d'un petit avoir dont l'administration et le développement tiennent dans sa vie une place très large, le Français nous apparaît ainsi comme une proie toute désignée à l'avarice.

Et, de fait, nous avons vu que cette passion trouvait en France un sol exceptionnellement favorable. — Cependant bien que les conditions psychologiques, sociales et économiques que nous venons d'énumérer soient la règle dans la classe moyenne et dans une partie (la plus fortunée) de la classe ouvrière, l'avarice demeure en France comme partout une exception, une anomalie. C'est qu'il y a à tous ces facteurs d'avarice un correctif et à la vie intense de l'Américain un équivalent : le sentiment familial, le culte du foyer.

Construite sur le type de la société latine dont elle dérive, la société française a gardé pour base la famille, qui, au point de vue des mœurs, sinon au point de vue du droit, est restée l'unité sociale.

L'attachement profond qui unit les uns aux autres les membres de cette famille diminue peut-être l'intensité des sentiments individuels. Mais il n'y a pas destruction, il y a seulement transposition de sentiments et la vie affective demeure aussi intense — plus intense peut-être que dans les pays d'individualisme impla-

cable comme les États-Unis. Et, au fond, tout bien compté, la différence qui nous sépare des Anglo-Saxons est peut-être simplement à notre honneur. Si nous avons moins d'audace quand il s'agit d'affirmer et de développer notre personnalité, nous avons tout autant de courage quand il s'agit de nous dévouer au salut ou au bonheur de ceux que nous aimons. Si nous reculons quelquefois devant l'effort que nous commanderait notre intérêt, aucun sacrifice ne nous paraît au-dessus de nos forces quand le devoir familial nous appelle.

Mais comme chacun est mauvais juge dans sa propre cause, là encore nous ferons appel au témoignage d'un étranger. M. Wendell, dans son livre *The France of to day*, a consacré un chapitre à l'esprit de famille chez les Français. J'en détache quelques passages. « Que l'esprit français considère la famille avec une vraie et une profonde affection, cela est hors de doute. Ce sentiment d'amour sans réserve, plein d'abnégation pour les proches, est le sentiment sur lequel vous pouvez compter en France avec le plus de certitude, quelle que soit la classe sociale. On est tenté de dire que de toutes les relations humaines il n'en existe aucune de plus profondément, sincèrement, admirablement constante et tendre que l'amour qui persiste entre parents et enfants d'un bout à l'autre de la France. » Quelques pages plus loin : « Nous nous imaginons, dit encore M. Wendell, que les Français ne savent pas ce que nous entendons par « home ». Très bien, peuvent-ils répondre, mais ceux qui ne parlent qu'anglais n'ont aucune idée de ce que les Français entendent par « foyer ».

« En tendresse de sentiment, en évocation d'émotions durables et pures, un mot est aussi beau que l'autre. Si l'on considère ce qu'il peut y avoir d'affectueux et de sacré dans le sens d'un mot on en vient quelquefois à penser que le sens intégral du terme « foyer » est plus riche que n'importe quel mot de notre langue ». Et plus loin encore : « En général je pense qu'en France, la vie de famille, l'existence journalière du foyer est pleine d'un charme réel. Elle comporte une affection sincère et pénétrante, une conversation agréable, animée, pleine d'entrain : il y règne une amabilité, une gaieté, une grâce que l'on aurait pu croire incompatibles avec l'inévitable monotonie de la vie domestique. C'est un plaisir délicieux non seulement pour un visiteur qui y jette un coup

d'œil en passant, mais surtout pour ses membres qui en trouvent les charmes renforcés par l'aide puissante d'une habitude aussi vieille que la vie. Mais la famille ne permet pas que son organisation soit perdue de vue. Chacun de ses membres, en tant que tel, a ses devoirs et ses droits. L'amour des parents français pour leurs enfants et des enfants pour leurs parents ne saurait être contesté... »

Ainsi, chez le Français, le sentiment familial apparaît comme la pierre angulaire de la vie affective, le foyer comme le centre vers lequel tend l'activité. De là le trouble profond qui résulte de toute altération du sentiment familial, et la désorientation de la conduite, dès qu'elle cesse d'avoir pour objet la prospérité du foyer. Nous touchons ici au facteur que je considère comme le plus important dans l'étiologie de l'avarice, au facteur familial.

*
* *

La vie humaine peut se décomposer en quatre périodes dont chacune prépare la suivante et qui empiètent les unes sur les autres, la nature ne connaissant pas les schémas.

La première est la période de développement physique et psychique. Elle répond à l'enfance et à l'adolescence.

La seconde est la période d'établissement. L'individu se fait sa place dans le monde. Le grand facteur d'activité est l'ambition chez l'homme, le désir de plaire chez la femme, et la seule joie le succès. En apparence cette période est toute entière dominée par l'égoïsme et l'individu ne travaille que pour lui-même. Apparence seulement : par delà le but conscient que poursuit l'individu, la nature a fixé un but inéluctable et sacré : la fondation du foyer où naîtra et se développera l'enfant. Suivant une comparaison très vieille mais fort juste, l'homme crée son foyer comme l'oiseau bâtit son nid, poussé par l'instinct.

La troisième période est celle de la paternité. L'homme travaille pour entretenir le foyer, le rendre plus sûr, plus confortable. La femme élève les enfants. Ces deux éléments, l'enfant et le foyer qui le protège, concentrent toute l'activité des deux parents.

La quatrième enfin est la période de régression. L'activité diminue. Le repos devient un droit et une nécessité. Là encore, tant que

l'état mental conserve son intégrité, le sentiment familial continue à dominer la vie affective, l'intérêt se concentre sur la descendance, enfants et petits-enfants.

C'est dans le peuple, que cette succession apparaît la plus régulière, que les éléments essentiels de chaque période apparaissent de la façon la plus évidente, dégagés des mille contingences qui, dans la classe aisée et surtout dans la classe riche, compliquent l'existence, masquent les fins utiles et souvent font dévier l'activité de son but normal. Dans la vie d'un ouvrier les quatre périodes sont ainsi constituées:

1re période : développement, instruction primaire, apprentissage.

2e période : acquisition d'une situation fixe, convenablemement rémunérée.

3e période : mariage, éducation de l'enfant.

4e période : retraite.

Ces étapes sont celles de toute vie humaine. Elles forment un chaînon complet dans cette chaîne indéfinie qu'est l'évolution de l'espèce.

On voit le rôle capital que tient l'enfant dans la troisième et dans la quatrième période. Il est le but de tous les efforts, le point de convergence de tous les sentiments. L'instinct paternel prend le pas sur les autres instincts, domine toutes les tendances, les tient en équilibre, dirige leurs manifestations.

L'enfant absent, le vide est immense. Sans doute l'individu peut chercher d'autres aliments à sa sensibilité, imaginer d'autres buts à son activité. Il peut, et c'est le parti le plus sage, s'attacher à sa famille, surtout aux enfants de ses proches, se dévouer aux œuvres d'intérêt général, aux affaires publiques, à l'étude, à l'art, etc... Ce ne sont là que des palliatifs, des buts artificiels qui peuvent faire illusion pour un temps, mais qui ne se montrent efficaces que chez un petit nombre de sujets exceptionnellement doués. Dans l'immense majorité des cas le vide reste et entraîne des conséquences fatales pour l'état mental. L'activité diminue, l'affectivité s'éteint et, s'il existe quelque tendance anormale, l'équilibre psychique est rompu à son profit. L'instinct correspondant s'hypertrophie, fonctionne sans autre but que sa propre satisfaction et, comme les autres instincts, de plus en plus faibles, ne lui font plus équilibre, il prend un développement monstrueux, véritable

cancer moral dont rien ne peut arrêter l'envahissement. Si cet instinct est l'intinct d'épargne, l'avarice se développe lentement, insensiblement, mais sûrement.

Cette vérité apparaît si claire et découle d'un enchaînement de faits si évident que l'on s'étonne qu'elle ait été si longtemps ignoré e, non seulement ignorée, mais méconnue et contredite de façon formelle. Saint Thomas d'Aquin a écrit : « Quatuor sunt quae avaritiam inducunt. scilicet : penuriae formido, senectutis oppressio, alieni invidia, filiorum copia [1] ». Une erreur aussi complète s'explique par le culte outré de la logique simpliste si fréquent chez les scolastiques et dont le plus grand d'entre eux n'a pu se défendre entièrement. « L'homme qui a beaucoup d'enfants a de grands besoins d'argent; celui qui a de grands besoins d'argent devient facilement un avare; donc celui qui a beaucoup d'enfants doit facilement devenir un avare ». Mais dans ce syllogisme la mineure est fausse. Un homme qui a de grands besoins d'argent est obligé d'économiser, c'est vrai. Mais, si sévère que soit l'économie qu'il pratique, il demeure à l'abri de l'avarice tant que l'épargne chez lui a un but et tant que l'image de ce but suffit à alimenter sa vie affective et à stimuler son activité. Or, telles sont précisément les conditions chez le père de famille chargé d'enfants. Leur éducation, leur bonheur et leur avenir sont une triple fin toujours présente à sa conscience. L'argent reste pour lui ce qu'il doit être, un moyen, et l'instinct d'épargne est tenu en équilibre par le jeu normal des autres instincts. *Moins que tout autre l'homme qui a beaucoup d'enfants risque de devenir un avare* et réciproquement *l'absence d'enfant constitue un puissant facteur d'avarice.* Tel est ce facteur familial que je considère comme essentiel et dont l'influence me paraît dominer l'étiologie de l'avarice.

*
* *

Gardons nous de mériter le reproche que nous venons d'adresser aux scolastiques, et, sans abuser de la psychologie déductive, passons aux faits. Il suffira de les exposer, car ils sont assez démonstratifs par eux-mêmes et peuvent se passer d'une longue analyse.

Des 25 avares dont j'ai réuni les observations, 17 étaient sans

1. *Opusc. de vitiis et virtutibus.*

enfants, soit une proportion de 68 p. 100. Cette proportion est énorme, si l'on réfléchit que l'avarice est une affection de l'âge mûr et de la vieillesse et qu'elle apparaît à une époque de la vie où, normalement, la paternité est depuis longtemps constituée.

Restent 8 cas, soit une proportion de 32 p. 100, où il existait des enfants.

Trois de ces huit cas doivent être éliminés, parce que la psychologie du malade antérieurement à l'apparition de l'avarice, en particulier l'étendue des sentiments affectifs, ne nous est qu'insuffisamment connue. Ce sont de ces cas douteux comme on en rencontre dans tout problème étiologique et qui sont un obstacle à peu près insurmontable à l'établissement de lois générales.

Dans les cinq autres cas, l'exception à la règle n'est qu'apparente.

Quatre fois il existait une anesthésie morale et surtout une absence de sentiment paternel si complète que, au point de vue psychologique, l'enfant était en quelque sorte non existant. Cette indifférence s'était manifestée chez les malades dès la naissance de l'enfant et avait persisté sans se démentir pendant toute la vie.

Un médecin dans une situation plus qu'aisée a une fille unique. Il ne lui témoigne aucune tendresse, semble l'ignorer, la fait élever dans une petite pension bien inférieure à son rang et, entre sa sortie de pension et son mariage, lui impose une vie claustrale.

Une riche paysanne a deux enfants, laisse mourir l'un faute de soins convenables et se brouille à mort avec le second, parce que, marié, il exige le paiement de la dot qui lui a été promise.

Dans un troisième cas dont j'ai déjà rapporté l'observation, les faits sont analogues. Le sujet avait deux enfants. Son indifférence à leur égard est telle que non seulement il ne manifeste vis-à-vis d'eux aucun sentiment affectif, mais qu'il les prive du nécessaire et que l'opinion publique le rend responsable de leur mort.

Enfin dans le quatrième cas, dont j'ai également rapporté l'observation, la malade avait deux enfants, un fils et une fille. La sympathie qu'elle avait su inspirer à son fils est résumée dans cette phrase : « Si je ne me marie pas, dit un jour celui-ci, c'est que j'ai peur de tomber sur une femme qui ressemble à ma mère. » C'est à la vie intolérable qui lui est faite qu'il faut attribuer, en partie, l'horreur du fils pour la maison paternelle et les désordres

de conduite qui en furent la conséquence. Quant à la fille, elle-même une avare, si la malade a pu entretenir avec elle des rapports normaux cela tient surtout à l'avarice qui établit entre les deux femmes un lien pouvant, dans une certaine mesure, remplacer les liens affectifs absents.

Ainsi ces quatre exceptions s'expliquent suffisamment par une anomalie psychologique grave. Si les sujets, bien qu'ayant des enfants, sont devenus des avares, c'est que le sentiment paternel était absent et que de ce fait la présence de l'enfant au foyer ne pouvait avoir sur eux l'influence bienfaisante qu'elle exerce sur l'homme normal.

Le cinquième cas n'est également qu'une exception apparente et vient, comme les précédents, bien que d'une façon différente, confirmer la règle.

Un homme de cinquante ans, agriculteur, veuf depuis de nombreuses années, a un fils de vingt ans, qui ne l'a jamais quitté, dont il a lui-même dirigé l'éducation et auquel toute sa vie est consacrée. Ce fils meurt tuberculeux en quelques mois. Le père éprouve un profond chagrin qui se calme peu à peu. Mais cet homme, dont l'existence avait été jusque-là parfaitement normale, qui s'était toujours montré actif et sociable, devient sombre, taciturne, indifférent et inactif. Peu à peu cependant il reprend ses occupations mais sans entrain, sans montrer aucune initiative, sans chercher à améliorer son exploitation, se contentant de laisser les choses aller leur train et de toucher les revenus. Parallèlement à ce déficit dans l'activité mentale se développe une tendance progressive à l'économie. Le sujet restreint son train de vie, renonce à ses relations, renvoie ses domestiques et garde seulement une vieille bonne à demi démente. Il recule devant toute dépense, même nécessaire, entasse chez lui, sans le placer, l'argent que lui apportent ses fermiers, passe son temps à additionner des chiffres pour établir le montant de sa fortune, à compter et à recompter son numéraire, à empiler ses pièces d'or. Bref en quelques années, il devient un avare classique.

Cet exemple vaut une expérience : un homme dont l'état mental reste normal tant qu'il a un enfant devient un avare quand cet enfant disparaît.

Dr Rogues de Fursac.

LE MÉCANISME CÉRÉBRAL

OBSERVATIONS PERSONNELLES

J'ai, dans un article précédent (*Revue philosophique*, janvier 1909), essayé d'étudier sur moi-même le fonctionnement cérébral dans ses formes les plus simples, les plus rudimentaires, que j'ai désignées sous les noms de *nuit psychique* et *crépuscule psychique*. Je voudrais maintenant, toujours en m'appuyant sur mes observations personnelles, indiquer comment, de ces états rudimentaires, se développent peu à peu, chez moi, les formes plus complexes de l'activité mentale.

Le premier degré qui se rencontre au-dessus des états que je viens de mentionner est ce que j'ai appelé *rêverie passive*.

Dans cet état de rêverie passive, la volonté du sujet qui s'observe n'intervient en quoi que ce soit, ou du moins n'intervient que pour constater ce qui se passe dans la conscience; le sujet assiste en spectateur désintéressé pour ainsi dire et rien qu'en spectateur à l'éclosion et au déroulement des images et des souvenirs qui se présentent dans le champ de la conscience sans qu'il influe en rien sur leur apparition, leur ordre de succession et leur intensité.

Cet état se rapproche beaucoup du rêve, mais il s'en distingue par plusieurs caractères sur lesquels je reviendrai plus loin.

Pour donner une idée de la façon dont chez moi se comporte la rêverie passive, mieux vaut peut-être prendre un exemple qui fera comprendre plus facilement l'évolution du phénomène.

Je suppose qu'il m'arrive, à un moment de la journée (et cela m'arrive souvent), de penser à Veulettes, petite plage normande où j'ai l'habitude de passer la belle saison. Quand cette idée de Veulettes traverse mon esprit, la première chose dont je constate l'existence dans ma conscience est une *image verbale* du mot « Veulettes ». Cette image n'est ni motrice, ni auditive; ceci, j'en suis absolument sûr; je n'entends pas le mot mentalement; ce

n'est pas la *parole intérieure* d'Egger; je ne l'articule pas mentalement comme Stricker; ce n'est pas non plus, au moins dans la plupart des cas, l'image visuelle du mot imprimé, quoique dans certains cas, il me semble en avoir une image visuelle, mais toujours très faible, à peine indiquée; mais ce qui existe toujours c'est le mot *pensé*. Il est évidemment bien difficile de rendre compte de ce qu'on éprouve dans ce cas et de le faire comprendre à d'autres. Il est certain qu'un *moteur* pur, un *auditif* pur, un *visuel*, comme il y en a tant, n'arriveront pas ou n'arriveront qu'avec beaucoup de peine à se figurer cette *image mentale d'un mot pensé* dégagée de ses concomitants auditifs, moteurs, visuels; elle n'en existe pas moins chez moi.

Autour de cette première image mentale, mais *après* elle, et très rapidement, se groupent et se succèdent d'autres images, celles-là visuelles presque toujours, très vagues pourtant, très imprécises, mais assez nettes cependant pour que je ne puisse les confondre avec les images visuelles provenant du souvenir d'autres localités.

Ces images visuelles se présentent sous forme de reproductions mentales de tout ou partie de ce que je puis me souvenir de Veulettes à ce moment; ce sont des sortes de tableaux *inanimés* qui se succèdent dans la conscience, sans ordre, comme au hasard d'une fantaisie intérieure, sites, maisons, personnages, etc., tout cela dans un temps infiniment court. C'est ainsi que m'apparaissent simultanément ou successivement, à l'état d'images visuelles, le châlet que j'habite, le jardin, la plage, une rue du village, le casino, les baigneurs, telle ou telle personne déterminée, une chaumière, la falaise, et tout cela par fragments, comme une série de tableaux successifs dans lesquels existeraient des lacunes; en somme, tout cela *vague comme image visuelle, net comme image mentale.*

J'ai dit plus haut que ces tableaux étaient *inanimés* : c'est qu'en effet, jamais ou presque jamais les personnages que je vois ainsi mentalement ne sont en mouvement; même s'il s'agit de promeneurs, de baigneurs, de joueurs de tennis, de bicyclistes, je les vois dans une attitude de mouvement, mais de mouvement fixé, comme une statue de coureur par exemple. Je dois ajouter du reste, ceci dit en passant, que je suis en général bien plus sensible à la beauté statique des lignes qu'à leur beauté dynamique; quand j'as-

siste à un ballet, ce qui me séduit le plus ce sont les attitudes beaucoup plus que les mouvements des danseuses, quelque gracieux qu'ils soient.

Jamais non plus je ne me vois moi-même dans le paysage; pour m'y voir, il faut que ma volonté intervienne et à plus forte raison pour que je m'y voie marchant ou exécutant un mouvement. Il en est de même si je veux me figurer les mouvements des joueurs de tennis ou des baigneurs. Dans tous ces cas la *rêverie active* a remplacé la rêverie passive.

Dans ces rêveries passives il est très rare que j'aie des images mentales auditives; c'est ainsi que je n'entends jamais le bruit de la mer, le sifflement du vent, le son des cloches; ou ces images auditives sont tellement faibles qu'elles sont presque inappréciables pour moi; il en est de même pour la voix des personnes que je connais et que je me représente mentalement; pour la retrouver mentalement il faut que je fasse un effort, que mon esprit soit actif.

Comme on le voit, la rêverie passive se compose chez moi d'une série de tableaux plus ou moins vagues, plus ou moins complets que je ne puis animer que par un acte de volonté.

Le point de départ, la *cause occasionnelle* de cette rêverie passive est variable; ce peut être la vue d'un paysage, un mot entendu, un souvenir, une phrase d'un livre, un tableau, une idée surgissant des profondeurs de la conscience, mais toujours ou presque toujours, quel que soit le point de départ, le chaînon initial de la série est une image verbale, l'image mentale d'un mot d'où la rêverie passive évolue.

Cette évolution se fait d'une façon régulière, par *séries* qui s'enchaînent, se croisent, s'arrêtent, se reprennent, s'enchevêtrent, de telle façon que si on voulait en représenter l'ensemble schématiquement, il ne faudrait prendre ni les anneaux d'une chaîne, ni les ramifications d'un arbre, mais plutôt l'enchevêtrement d'un buisson broussailleux.

Ces rêveries portent non-seulement sur des souvenirs de localités, de personnes, d'événements, etc., mais encore sur des sujets purement intellectuels, sur des souvenirs artistiques ou littéraires, personnages de roman ou de théâtre par exemple; ils peuvent porter aussi sur des événements futurs possibles, projets, aspirations,

désirs, dans lesquels mon activité cérébrale consciente et volontaire n'entre pour rien (*la folle du logis*). Mais jamais, quoique se suivant sans beaucoup d'ordre et vagabondant un peu à l'aventure, ces rêveries ne portent sur des sujets étranges, irréalisables en principe; elles ne sont jamais incohérentes, extravagantes comme dans le rêve, et c'est là du reste un des caractères, qui chez moi, distinguent la rêverie passive du rêve.

C'est surtout dans l'état de *demi-réveil* qui suit le réveil ordinaire que la rêverie passive se montre avec ses caractères les plus nets. J'ai déjà fait allusion à cet état dans mon article sur la *Psychologie du rêve* (*Amer. J. of Psychology*, 1903).

Dans cet état, si je ferme les yeux après mon réveil, sans laisser une interruption trop longue entre la cessation du sommeil et le réveil complet, je puis continuer ainsi, ce qui m'arrive parfois, un rêve interrompu, le reprendre, assister à son développement, à ses péripéties, en n'y intervenant pas d'une façon active. Mais souvent, soit que ma conscience ne m'ait pas révélé de rêve en train, soit que le rêve interrompu ne continue pas, je me laisse aller à la rêverie passive qui ne cesse que lorsque les bruits extérieurs viennent la troubler ou que, par un effort de volonté, je n'y mette fin en ouvrant les yeux pour le réveil définitif.

Il m'arrive souvent, quand je veux me rappeler la succession des tableaux et des images qui se sont déroulés dans ce demi-réveil ou dans la rêverie ordinaire, de ne pouvoir le faire que partiellement; quelques fragments isolés reviennent seuls à la mémoire et il y a là une ressemblance de plus entre la rêverie passive et le rêve.

Je m'arrêterai un instant sur la comparaison de ces deux états. J'insisterai surtout sur deux points. Le premier, c'est que, tandis que dans la rêverie passive, comme je l'ai dit plus haut, les images visuelles sont en général très affaiblies, très peu précises, dans le rêve, elles *peuvent* être d'une netteté aussi marquée que dans la réalité. En outre les images mentales auditives, qui manquent à peu près complètement dans la rêverie passive, se présentent au contraire fréquemment dans le rêve et non seulement j'entends mentalement la voix des personnes avec lesquelles je suis, mais j'entends le son de ma propre voix quand je m'entretiens avec elles. Enfin, tandis que jamais, dans la rêverie passive, je ne me *représente de mouvements*, mes rêves sont presque toujours des rêves

moteurs, des rêves *animés* dans lesquels je vois des personnages en mouvement ou dans lesquels je suis moi-même en mouvement, quoique ces derniers genres de rêve aient diminué chez moi avec les progrès de l'âge.

Dans certains cas, cette rêverie passive prend chez moi une allure particulière, celle de *rêverie profonde*. Dans cet état, je suis pour ainsi dire insensible aux excitations extérieures ordinaires, à tout ce qui se passe autour de moi; cet état ne va jamais jusqu'à la profondeur d'abstraction observée chez certains savants; mais elle est assez forte pour m'isoler complètement du milieu extérieur. Si je suis tiré de cet état par un bruit soudain, une question faite sur un ton plus haut que d'ordinaire, un contact un peu fort, je suis comme réveillé brusquement, comme si je sortais d'un rêve. Cet état se présente aussi du reste dans la *rêverie active* et dans la *pensée réfléchie*.

J'arrive maintenant à ce que j'ai appelé *rêverie active*. C'est là, en réalité, que se montrent les premiers germes de ce qu'on peut appeler justement *activité mentale*. Mais, avant de l'étudier, je dois retourner en arrière et revenir un instant sur les états rudimentaires de *nuit psychique* et *crépuscule psychique*; car c'est dans ces états que je trouverai le début réel de cette activité mentale, que je pourrai saisir cette activité mentale, pour ainsi dire à l'état naissant.

Les faits sur lesquels je désire appeler l'attention du lecteur sont de nature très délicate; les causes d'erreur sont nombreuses, l'observation interne en est difficile; il est malaisé de trouver les termes convenables pour exprimer ce qu'on ressent soi-même et pour l'exposer de façon à être bien compris. J'espère cependant m'être mis à l'abri des causes d'erreur et être assez clair pour ne laisser aucun doute et aucune obscurité dans l'esprit du lecteur.

L'état que je veux étudier ici se présente chez moi par exemple quand je cherche un mot, un nom oublié et que je ne puis retrouver; mais dans cette recherche d'un mot oublié le phénomène est un peu complexe et je préfère, pour avoir, dans toute sa pureté, l'état auquel je fais allusion, choisir un autre exemple.

Je viens de me réveiller. Je me suis réveillé avec la certitude que j'ai rêvé; mais il m'est impossible de me rappeler quoi, impossible même d'avoir la moindre donnée, la moindre idée de ce que pourrait être mon rêve. Dans ce cas, je cherche *sans savoir ce que je*

cherche, à l'aveugle, sans savoir quelle direction donner à ma pensée, dans quel sens la faire évoluer. Je ne pense à rien de précis; je suis, *en apparence*, dans le même état que celui que j'ai appelé *nuit psychique*, caractérisé par l'absence de toute pensée. Rien n'existe dans ma conscience, nulle image, nulle représentation, nulle idée, quelqu'affaiblie qu'elle soit. Et cependant, malgré tout, cet état se distingue très bien de celui de nuit psychique que j'ai décrit; je *sens* que je suis dans un état mental particulier que je puis caractériser, faute de mieux, par le mot de *tension*.

J'arrive donc à distinguer chez moi deux états psychiques dans lesquels le caractère commun est l'absence de toute pensée formulée, de toute image mentale :

1° Un état *passif*, la nuit psychique, dans lequel cette absence de pensée ne s'accompagne pas d'un sentiment particulier autre que celui que j'ai mentionné sous le nom d'*attente*.

2° Un état *actif* dans lequel l'absence de pensée s'accompagne d'un effort, d'un acte volontaire, sorte de désir mental, dans lequel j'ai conscience, malgré l'absence de pensée, de quelque chose que je puis désigner d'un nom quelconque, soit du mot *tension*;

Cet état de tension mentale s'observe aussi, comme je le disais plus haut, quand on cherche un mot oublié; dans cette recherche, il vous vient à l'esprit des lettres, des syllabes, des fragments de mots, comme des balbutiements de l'esprit, soit qu'ils sortent de l'inconscient, soit qu'ils soient amenés par le raisonnement; mais si l'on s'observe bien on remarque que ces *explosions mentales* partielles, comme on pourrait les appeler, sont coupées, interrompues par des arrêts, des périodes d'état sans pensée, périodes de tension mentale qui alternent avec les périodes d'activité, périodes de tension qui aboutissent à l'apparition de nouvelles syllabes, de nouveaux fragments de mots, jusqu'à ce que le mot désiré soit trouvé ou que de guerre lasse on abandonne sa recherche.

Mais cet état de tension mentale ne se présente pas seulement dans les cas très limités que je viens de citer. En réalité, je constate son existence toutes les fois que je cherche à résoudre un problème quelconque, que je me livre à un travail scientifique ou littéraire, quel qu'il soit. Le travail de la pensée ne forme jamais une ligne *continue*, mais toujours une ligne *brisée*. Si je pioche une question, je m'aperçois qu'à certains moments, mon activité cérébrale cesse,

s'interrompt pendant un temps plus ou moins long pour reprendre ensuite; ces arrêts, ces interruptions de mon activité mentale sont très fréquents et je suis sûr de les constater dès que j'y porte mon attention; je dirai même qu'elles se présentent d'autant plus que le fonctionnement cérébral est plus actif. Si on examine la chose de plus près, on voit que pendant ces interruptions de l'activité mentale *consciente*, l'activité mentale n'est pas abolie pour cela; la *tension* signalée plus haut existe, elle continue inconsciemment le raisonnement commencé et aboutit quelquefois au résultat désiré comme tout à l'heure, dans l'exemple cité plus haut, elle aboutit au mot cherché.

Naturellement il est bien entendu que je ne confonds pas ces arrêts, ces périodes de tension mentale avec les distractions que peut vous donner une excitation extérieure ou avec le repos que l'écrivain s'accorde, par exemple, quand il rejette sa plume sur sa table pour rouler une cigarette et se donner quelques minutes de repos absolu.

Je ne cherche pas ici à quoi peut être dû ce sentiment de tension. Tout ce que je puis dire c'est qu'il s'accompagne d'un ralentissement de la respiration.

Ceci posé, je reviens à la *rêverie active*.

Lorsque l'activité mentale intervient dans la rêverie passive en la transformant en rêverie active, cette intervention se produit de la façon suivante :

Elle peut aviver les images mentales, les rendre plus nettes, plus précises, en un mot augmenter leur intensité;

Elle peut faire un choix dans ces images mentales, éliminer les unes, accepter les autres;

Elle peut changer la direction de la rêverie, la faire évoluer dans un certain sens plutôt que dans un autre.

Dans ces trois cas les images mentales ne changent pas de nature; mais si elles sont modifiées dans leur nature par l'activité mentale, si par exemple l'idée de montagne se transforme en idée de géant, l'idée d'un arbre dépouillé de feuilles en l'idée d'une silhouette décharnée, on a le processus d'imagination si développé chez certains écrivains et dont Victor Hugo est un si frappant exemple. Chez moi ce processus est très modérément développé et les modifications de nature des images mentales ne se produisent guère que quand la pensée réfléchie entre en jeu.

Plus l'activité mentale intervient dans la rêverie active, plus celle-ci perd son caractère de rêverie et, peu à peu, on trouve tous les degrés de transition entre la rêverie active proprement dite et la pensée réfléchie dans laquelle on est maître de la direction de ses idées.

J'ai, dans mon premier article, insisté sur la façon dont les idées se présentent habituellement dans mon esprit. Ces *idées-mères*, comme je les appelle, donnent naissance à des séries d'idées secondaires qui en sont comme la frondaison. Ces *séries mentales*, une fois constituées, sont régies d'ordinaire par les lois bien connues de l'association des idées, mais pour les idées-mères elles-mêmes, il n'en est plus ainsi. J'ai déjà indiqué qu'elles naissent chez moi et surgissent dans ma conscience sans que je sois pour quelque chose dans leur apparition et comme par une sorte d'éclosion spontanée, sans que je puisse les rattacher par un lien associationnel quelconque au cours de mes pensées à ce moment. On me permettra d'en citer quelques exemples.

Quand je passe en revue les quelques idées nouvelles (ou me paraissant telles) que j'ai pu avoir dans le cours de mon existence scientifique ou littéraire, je constate ce fait, que toujours et presque sans exception, elles ont surgi dans ma conscience inopinément, brusquement, au moment où je ne m'y attendais pas. Même dans les cas où ces idées se produisaient à la suite de réflexions et de méditations prolongées, ce n'était jamais au cours de ces recherches ou de ces méditations qu'elles apparaissent, mais au moment où je n'y pensais pas. C'est ce qui m'est arrivé, par exemple, pour les injections interstitielles que j'ai imaginées pour l'étude des fonctions du cerveau, pour les procédés et les petits tours de main que j'ai employés à diverses reprises dans mon laboratoire, pour les sujets traités par moi dans mes travaux. L'idée neuve me sautait à l'esprit comme si elle m'était soufflée par une personne étrangère et comme si je n'y étais pour rien.

J'en ai eu encore tout récemment un exemple frappant. Je me trouvais l'été dernier à la campagne avec quelques personnes. La conversation tomba sur la difficulté qu'éprouvait une maîtresse à apprendre à lire à un grand nombre d'enfants et sur la fatigue qui en résultait pour elle. « Il y aurait un moyen bien simple, dis-je, ce serait de prendre un gramophone et d'associer aux mouve-

ments du disque ceux d'un appareil qui ferait apparaître la lettre au moment où elle serait prononcée par l'instrument. Le mécanisme d'un appareil semblable serait facile à réaliser ». Cette idée m'était venue spontanément, subitement; pourquoi et comment, je serais bien embarrassé de le dire; jamais de la vie je n'avais pensé à cette question et ne m'en étais jamais occupé. Je ne sais ce que vaudrait cette idée au point de vue pédagogique, et je n'ai pas la prétention d'avoir fait une invention, si faible soit-elle, je mentionne seulement le fait comme un exemple de la façon dont a lieu chez moi l'éclosion des idées, et il me paraît typique.

Dans l'ordre littéraire il en est de même. C'est de la même manière que surgissent dans l'esprit les sujets de récits, de pièces de théâtre, de créations de personnages; toujours les mêmes conditions d'imprévu, d'inattendu, de production inconsciente.

Il y a cependant une réserve à faire. C'est que dans certains cas l'idée neuve est le résultat direct de l'observation d'un fait ou d'un raisonnement consécutif à l'observation d'un fait. C'est ainsi qu'une expérience de laboratoire m'a conduit à étudier et à déterminer la loi de la contraction simultanée des muscles antagonistes dans les mouvements musculaires; de même un fait divers lu dans un journal pourra donner naissance à un sujet de pièce ou de roman, la vue d'une scène rustique, la lecture de tel passage d'un livre détermineront le choix du sujet d'un tableau. Mais dans ces cas même, si j'en juge d'après mon observation personnelle, la part de la production inconsciente est encore assez grande.

Cette réserve admise, il y aurait donc lieu de distinguer dans l'invention, et je puis appliquer à moi-même cette distinction, l'invention qui a son point de départ, sa cause plus ou moins directe dans une suggestion extérieure ou un raisonnement et l'invention spontanée qui sort de l'inconscient par une sorte d'éclosion involontaire et irréfléchie, c'est à cette dernière que je réserverais le nom d'*intuition*. Chez moi, en tout cas, elle est beaucoup plus fréquente que la première.

Un fait sur lequel je dois insister, c'est le suivant. Tandis que dans les *séries mentales* dans lesquelles l'activité psychique est réfléchie, il y a un sentiment d'effort plus ou moins marqué qui à la longue aboutit à la fatigue, l'intuition ne s'accompagne jamais de ce sentiment d'effort ou de fatigue; l'idée sort naturellement et

se présente à la conscience, si je puis m'exprimer ainsi, dans toute la fraîcheur de sa jeunesse et le plaisir qu'on éprouve à son apparition ressemble fort à celui qu'on éprouve en apercevant un beau paysage au détour d'une route.

Est-ce à dire pourtant qu'on n'est pour rien dans cette éclosion en apparence spontanée? Loin de là! Mais je ne veux pas ici entrer dans le vif de la question; je me borne *pour le moment* à une pure et simple constatation des faits; je ne veux pas aller plus loin.

J'ai dit plus haut que dans les séries mentales qui succèdent à l'idée-mère, les idées secondaires étaient régies habituellement par les lois de l'association. Il n'en est pas toujours ainsi. Il peut arriver et il arrive souvent que dans une série mentale surgit brusquement, interrompant le cours de la pensée réfléchie, une idée sans aucun rapport avec ce qui précède et qui, malgré l'observation la plus minutieuse, ne se lie en rien aux idées que j'avais à ce moment dans la conscience. Je retrouve là un fait que j'ai déjà mentionné dans ma note sur la *nuit psychique*.

Je viens d'étudier un des états qui conditionnent l'apparition de l'activité psychique et favorisent sa manifestation. Il en est un autre sur lequel je dois aussi m'arrêter. C'est ce qu'on peut appeler *accommodation* ou *adaptation mentale*.

Ces termes n'ont pas besoin d'explication; cependant je demande la permission d'en dire quelques mots.

On passe auprès d'une cathédrale gothique, Notre-Dame, je suppose. On y entre. Le silence, l'obscurité relative, l'immensité du vaisseau, l'ensemble du monument créent en vous un état spécial. Qui que vous soyiez, croyant, indifférent, incrédule, votre esprit s'est *orienté* dans un certain sens, vos idées sont inclinées dans une direction différente de celle qu'elles avaient tout à l'heure; elles changent de caractère; il se crée en vous une *mentalité temporaire* spéciale qui variera suivant vos croyances, vos doutes ou vos négations, mais qui sera autre que celle que vous aviez auparavant. Vous subissez l'*ambiance*, pour employer un mot nouveau très usité. En somme vous vous adaptez inconsciemment au milieu qui vous entoure. Cette ambiance, si vous êtes croyant, vous la subissez dans toute sa force, vous l'aidez même et la mentalité spéciale créée par elle acquiert une intensité extraordinaire. Si vous êtes incroyant, tout en subissant l'influence de cette ambiance, vous ne vous y

laissez pas aller en entier, vous la transformez, vous la dirigez dans un sens plus conforme à votre mentalité ordinaire, à vos aspirations philosophiques, artistiques ou sentimentales.

Je vais au concert, au théâtre; l'aspect seul de la salle, ce que je sais d'avance de ce que je vais voir ou entendre crée en moi une adaptation qui fait que je suis préparé à subir plus facilement les émotions diverses qui doivent m'assaillir. Je n'ai jamais si bien senti cette accommodation mentale que lorsque j'ai entendu pour la première fois, à Bayreuth, un drame musical de Wagner. Par contre, qu'on aille entendre le même drame au grand Opéra, à Paris, quelle difficulté n'aura-t-on pas pour se mettre dans l'état d'adaptation mentale nécessaire pour jouir complètement du chef-d'œuvre et en ressentir les émotions dans toute leur plénitude! L'aspect de la salle, le bruit des conversations, le luxe même des toilettes, l'inattention mondaine plus ou moins déguisée, le sentiment que la plupart de ceux qui sont là y viennent par snobisme, par mode, par vanité, exercent sur vous une influence paralysante qui fait détester par un grand nombre d'amateurs passionnés de musique les représentations de l'Opéra. Que le lecteur me pardonne cette digression!

Cette adaptation mentale, on l'observe dans une foule de circonstances de la vie usuelle. Ainsi j'ai quitté mon domicile habituel pour un voyage assez long; j'y reviens après trois mois par exemple; en quelques heures je me suis réadapté au milieu connu, j'ai repris toutes mes habitudes et il me semble que je suis chez moi depuis longtemps comme si je ne l'avais pas quitté.

Cette adaptation, on la crée soi-même avec plus ou moins de facilité. Il suffira de se remettre à sa table de travail pour reprendre le cours de l'article interrompu et retrouver la série d'idées et de réflexions qui avaient été momentanément abandonnées. Pour ma part cette adaptation mentale volontaire se produit chez moi avec une très grande facilité. Dès que je suis entré dans une salle de théâtre ou de concert, dans un musée, dans une ville d'art, j'oublie tout le reste, tout ce qui n'est pas le milieu où je me trouve et mon esprit est instantanément préparé à recevoir dans toute leur intensité les impressions qui vont se dégager de ce milieu. Cette orientation mentale se fait chez moi d'elle-même et je dois noter qu'elle est plus facile et plus spontanée pour les œuvres d'art que

pour les beautés naturelles. Cette différence dans les conditions de l'adaptation mentale correspond chez moi à une différence dans l'émotion produite par les deux ordres de phénomènes. Je suis plus profondément pris par une œuvre d'art, une symphonie, un tableau, une pièce de théâtre que par un paysage quelque beau qu'il soit. Mon émotion dans le premier cas est plus intense que dans le second. J'en excepterais peut-être certaines scènes de la nature d'un caractère grandiose comme une tempête ou un beau coucher de soleil; mais dans ces spectacles de la nature il entre tant d'éléments divers que leur complexité ne me permettrait pas de conclusions définitives. Et, malgré tout, je mettrais peut-être encore au-dessus tel fragment de Musset, tel tableau de Rembrandt ou un adagio de Beethoven.

J'arrive maintenant au degré supérieur de l'activité mentale, à ce que j'ai appelé *pensée réfléchie.*

A ce degré, ma volonté intervient activement; j'apprécie, je compare, je délibère, je choisis, je raisonne, je juge, j'abstrais, enfin je me livre à toutes ces opérations de l'esprit qui ont été étudiées par tous les psychologues. Je n'entrerai pas dans le détail de la façon dont se font chez moi ces diverses opérations. J'aurais peu de choses et probablement peu de nouvelles à dire. Je me contenterai d'étudier certains points spéciaux, de noter quelques caractères particuliers de mon activité mentale. Je laisse de côté les phénomènes de mémoire dont j'ai touché quelques mots dans le précédent article et que du reste j'ai étudié dans quelques communications faites de divers côtés.

Le premier point concerne ce que j'appelle la *recherche de la minutie, du détail.* Étant enfant, j'aimais beaucoup à dessiner et je m'amusais dès que j'avais un moment de liberté, à copier les gravures du *Magasin pittoresque*, livre que je préférais à tout. Dans ces dessins, je choisissais toujours des dessins très fins, très minutieux, avec beaucoup de détails et je cherchais à les reproduire le plus fidèlement possible. Il faut dire que cette habitude était encore favorisée par une myopie commençante. J'ai eu même, quand j'ai voulu plus tard dessiner d'après nature, beaucoup de peine à m'habituer à sacrifier les détails à l'ensemble et à me débarrasser de ce procédé minutieux de travail et à vrai dire je n'y suis jamais parvenu complètement.

Les études microscopiques, l'histologie, la dissection fine, les dessins d'anatomie dans lesquels l'exactitude est la principale qualité n'ont fait encore qu'accentuer chez moi cette disposition.

Mais cet amour de la minutie, du détail, n'est pas limité aux arts du dessin et aux études d'anatomie et d'histoire naturelle; il s'étend à toute la sphère de mon activité mentale et il est un des caractères distinctifs de cette activité. J'en citerai quelques exemples.

J'éprouve un plaisir très vif à feuilleter un dictionnaire. C'est pour moi une véritable jouissance que de commencer l'étude d'une langue étrangère, de chercher à déchiffrer peu à peu des caractères qui me sont inconnus, de traduire à coups de dictionnaire un livre écrit dans une langue que je n'ai jamais apprise. Et ce n'est pas pour savoir la langue, car celles que j'ai commencées ainsi (l'arabe, l'hébreu, le russe, le sanscrit, etc.) ne pouvaient me servir à rien; ce qui me plaisait c'était ce qui rebute d'ordinaire la plupart des débutants, l'alphabet, la lecture de caractères nouveaux, le plaisir de déchiffrer quelques pages, de connaître les rudiments de la grammaire, puis, ce goût satisfait, j'abandonnais la langue commencée pour ne plus m'en occuper désormais. Aussi dois-je dire qu'il ne me reste à peu près rien de ces études si peu pratiques. Il y a là certainement aussi une affaire de curiosité, l'attrait de la nouveauté, mais il y a encore autre chose, un amour du détail, le plaisir procuré par un travail minutieux, pour le travail lui-même, sans aucun but d'utilité. C'est ainsi que j'ai passé quelquefois des heures à dresser des courbes graphiques d'après les colonnes de chiffres que je trouvais dans les mémoires scientifiques que j'étais en train d'étudier. C'est ainsi que j'ai encore dans mes papiers les nombres de vibrations des sons primaires et des sons résultants dans les accords parfaits de trois sons de la gamme de *do* majeur. Il semble qu'à certains moments j'éprouve le besoin de m'adonner à un *travail minutieux* quelconque qui satisfasse mon amour du détail, mon goût de précision. Y a-t-il là une réaction inconsciente de mon moi contre la tendance à l'*instabilité*, à la *papillonne* que j'ai mentionnée dans l'article précédent, réaction qui me pousse à un travail défini, précis et comme machinal?

Le second point sur lequel je veux appeler l'attention est la *manière dont se fait chez moi la mise en train* d'un travail quelconque,

scientifique, littéraire ou artistique[1]. D'une façon générale, j'ai toujours dans l'esprit quelques idées de sujets qui flottent plus ou moins vagues, plus ou moins précis, attendant que je leur donne une forme, que je les fasse passer de la rêverie à la réalité. Le choix du sujet est quelquefois précédé chez moi d'une période d'hésitation, d'indécision plus ou moins longue. Quand je viens de terminer une œuvre quelconque, il y a d'abord le mouvement de satisfaction qui suit la chose accomplie. Pendant un certain temps je suis dans un état de *farniente* très agréable; je me laisse vivre d'une vie un peu végétative. Puis au bout d'un temps variable une certaine inquiétude mentale s'empare de moi; le besoin d'activité psychique me reprend; le désir de faire une œuvre quelconque me saisit de nouveau. Mais que sera cette œuvre? A quel genre de travail me livrer? Dans quelle direction orienter mon activité psychique? C'est alors que les divers projets qui existaient, un peu flottants, un peu vagues encore dans mon esprit, passent et repassent sans que je prenne une décision. Pendant tout le temps que dure cette incertitude, je suis dans une sorte de *désarroi* mental très léger; je ne trouve pas de terme plus convenable; c'est une sorte de malaise intellectuel, s'il est permis d'accorder ces deux mots, et cet état ne cesse que lorsque j'ai choisi définitivement mon sujet. Mais ce choix est parfois assez long à se faire; je prends et laisse les sujets que j'avais en tête; je les tourne et les retourne; je passe à un autre qui ne va pas mieux, je *muse*..., puis, peu à peu, presque à mon insu, les idées se classent et s'organisent dans ma tête, et, un beau jour, en me promenant, en faisant ma toilette, l'idée m'arrive à l'esprit, nette et claire, « ça y est »; je n'ai plus qu'à me laisser aller, la période des tâtonnements a disparu, les difficultés qui m'arrêtaient sont tranchées. Très souvent aussi l'indécision dont je parle plus haut cède ou sous une influence étrangère ou sous la pression de la nécessité, par exemple si je dois livrer un travail à une date déterminée.

Lorsque l'œuvre à laquelle je travaille n'est pas une œuvre de longue haleine, lorsqu'elle ne demande qu'un temps assez court, et que je suis en train, le plus ordinairement elle sort pour ainsi

1. J'ai déjà parlé de cette question dans mon premier article (p. 37), mais il me paraît utile d'y revenir ici.

dire d'un seul jet. Aussi ai-je beaucoup de peine à revenir sur un travail et à le remanier. Lorsque je m'aperçois que mon plan est mauvais, mal ordonné, que mes idées ne se suivent pas dans l'ordre logique, le remaniement devient pour moi un véritable supplice; cela ne marche pas du tout et du reste je sens que mon remaniement vaudrait peut-être encore moins que ce qu'il y avait auparavant, quelque mauvais qu'il fût. Aussi si j'écris une ligne, une phrase, bonne ou non, elle traduit la pensée que j'avais au moment où je l'écrivais et ordinairement je la laisse telle quelle sans lui donner une autre tournure qui serait peut-être meilleure au point de vue littéraire.

Il est pourtant des cas dans lesquels la forme joue un tel rôle, les vers par exemple, que ce mode d'écriture serait peu acceptable.

Avant de terminer cette étude, je désire revenir sur une question à laquelle j'ai fait allusion plusieurs fois dans le cours de ce travail, celle des *images mentales*. Cette étude me permettra d'entrer un peu plus profondément dans la connaissance de ces phénomènes qui sont à la limite de l'inconscient et du conscient. J'ai parlé plus haut de ces souvenirs vagues, fugaces, de ces idées flottantes qui traversent le champ de la conscience, auxquelles on ne s'arrête pas, que l'attention ne fixe pas et de l'existence desquelles on a cependant une notion nette. Si je pense à Paris, par exemple, l'idée de la place de la Concorde, de la Sorbonne, d'un théâtre, d'un parent traversera mon esprit si brusquement que dans cette évocation il n'y aura à proprement parler ni image visuelle, ni image verbale; ce sera un souvenir sans image et sans mots, quelque chose comme un éclair qui illumine un instant un paysage nocturne. Bien entendu je ne parle pas ici des cas dans lesquels l'idée de Paris éveille dans l'esprit des images et des souvenirs nets et précis. De même parfois le souvenir d'un événement historique, d'un site, d'une personne traversera votre esprit, en y laissant cette seule trace; la certitude que l'événement, le site, la personne vous sont apparus sans que vous leur ayez attribué un nom, sans qu'ils aient été accompagnés d'une image visuelle. Je ne sais si tout le monde éprouve ce genre d'*apparitions* mentales; chez moi je les observe fréquemment et d'une façon courante. De même des idées, des projets, des sujets à traiter peuvent apparaître ainsi, qui ne sont pas

formulés, auxquelles mentalement je n'assigne aucun nom ; *souvenirs sans images*, *idées sans mots*, *apparences* presque insaisissables, à peine perceptibles que l'attention peut immobiliser et accentuer en leur attribuant une image mentale en une dénomination.

C'est là le dernier terme auquel je puisse arriver par l'analyse psychologique et l'introspection la plus minutieuse; au delà, c'est l'inconscient absolu dans sa mystérieuse obscurité.

On trouvera peut-être que tout cela est bien vague et bien subtil, que je suis allé trop loin dans l'analyse de mon activité mentale, que j'ai dépassé les limites d'une investigation scientifique rigoureuse, en un mot qu'il y a là plus d'imagination et d'autosuggestion que de saine et véritable observation. A cela, je ne puis répondre qu'une chose. J'ai décrit ce que j'ai constaté chez moi ; je puis affirmer la réalité des phénomènes et je crois m'être mis à l'abri de toutes les causes d'erreur. Y suis-je parvenu? Je le pense, mais je ne puis oublier non plus que *errare humanum est.*

Les études qui précèdent m'ont conduit à rechercher le temps employé pour les représentations mentales au moins dans la limite du possible. Dans ce but j'ai fait les expériences suivantes :

Je prends un passage d'un auteur que je lis à voix basse mais en articulant nettement les mots comme dans la parole ordinaire, et je note le temps mis à cette lecture;

Je lis ensuite le même passage en articulant les mots *mentalement*, c'est-à-dire que, tandis que dans le premier cas j'ai conscience des mouvements des lèvres et de la langue nécessaires pour l'articulation, dans le second cas, j'ai conscience que mon articulation est purement mentale et que mes lèvres et ma langue restent inactives; je note de nouveau le temps employé;

Dans une troisième expérience je relis le même passage *en le lisant seulement des yeux* sans articulation aucune, ni réelle, ni mentale; je note encore le temps employé.

Voici les résultats de l'expérience (moyennes) :

Articulation à voix basse : près de 3 mots par seconde (exactement : 2,78);

Articulation mentale : 5 mots et demi par seconde (exactement : 5,54);

Lecture des yeux sans articulation mentale : 8 mots par seconde (exactement : 8,28).

Ce qui donne pour la durée employée pour un seul mot (le mot étant composé en moyenne de 4 à 5 lettres (4,8) :

Pour l'articulation à voix basse d'un mot : 0 sec., 36;

Pour l'articulation mentale d'un mot : 0 sec., 18;

Pour la lecture sans articulation : 0 sec., 12.

J'ai répété l'expérience sous une autre forme. Au lieu de lire, je récite *de mémoire* et j'arrive aux résultats suivants :

Récitation avec articulation à voix basse : près de 3 mots par seconde comme dans le cas précédent (exactement : 2,80);

Récitation avec articulation mentale; un peu plus de 3 mots par seconde (exactement : 3,20);

Récitation purement mentale sans articulation : près de 4 mots par seconde (exactement : 3,73).

Ce qui donne pour la durée employée pour un seul mot :

Pour la récitation à voix basse avec articulation : 0 sec., 357;

Pour la récitation avec articulation mentale : 0 sec., 312;

Pour la récitation purement mentale sans articulation : 0 sec., 268.

On voit de suite que pour les deux derniers cas, il y a un écart sensible entre la lecture d'une part et la récitation de l'autre, cette dernière demandant 0 sec., 312 et 0 sec., 268 tandis que la lecture ne demandait que 0 sec., 18 et 0 sec., 12. On serait tenté d'attribuer d'abord cette différence à l'influence de la mémoire qui exige plus de travail cérébral qu'une lecture; mais il ne peut en être ainsi puisque dans le premier cas, lecture avec articulation à voix basse et récitation avec articulation à voix basse, les chiffres sont presque identiques : 0 sec., 36 et 0 sec., 357. Je l'attribuerais plutôt à ce que dans les deux derniers cas articulation mentale et récitation sans articulation mentale, le retard est produit par l'attention qu'il faut porter à l'expérience pour se tenir dans le premier cas à l'articulation mentale et dans le second à la récitation mentale pure sans articulation. Il est souvent difficile de ne pas passer involontairement de l'un à l'autre procédé et l'on est quelquefois obligé de recommencer l'expérience avant d'arriver à un résultat.

Mais si les expériences de ce genre peuvent donner une idée très approximative de la durée des images mentales et du temps nécessaire pour que ces représentations arrivent à la conscience, elles nous apprennent fort peu de chose sur la durée de ces *appa-*

rences dont j'ai parlé plus haut, c'est-à-dire de ces souvenirs, de ces idées vagues, presque insaisissables qui parcourent le champ de la conscience. Ici les mesures directes sont impossibles. Pour en avoir quelqu'idée, il faut recourir à des moyens indirects. On pourrait essayer d'y arriver de la façon suivante.

Je suis à ma table de travail et je cherche à me rappeler et à passer en revue, *le plus rapidement possible*, ce que j'ai fait dans l'après-midi d'hier. J'ai reçu la visite d'une dame de nos amies et d'un jeune ménage qu'elle nous amenait : j'avais précisément reçu quelques jours avant un *pianola* qui a fait de suite le sujet de la conversation : on a joué une polonaise de Liszt ; après cette audition on a parlé de la perfection à laquelle les constructeurs sont arrivés pour ces instruments, de l'influence que ceux-ci auraient sur l'éducation musicale en permettant à tout le monde d'entendre des morceaux, tels que les dernières sonates de Beethoven, les œuvres de Liszt qui étaient inabordables au commun des pianistes et qu'on n'avait occasion d'entendre qu'exceptionnellement ; on est allé ensuite faire un tour de jardin, visiter la volière, puis on est rentré prendre le thé. Tous ces menus faits, tous ces tableaux, tous ces souvenirs de ce qui s'était passé chez moi avaient duré *trente secondes*, pas plus.

Il y a lieu pourtant de distinguer dans ces souvenirs, dans ces représentations mentales, celles qui sont des représentations mentales visuelles, et portent sur les souvenirs du jardin, du salon, des personnages, et celles qui sont des souvenirs de conversations et portent sur des idées.

Les premières forment comme des successions de tableaux (jardin, salon) dans lesquels il y a à un moment donné dans la conscience un grand nombre d'images mentales simultanées ; pour les autres, au contraire, il n'en est plus de même et les représentations mentales se rapprochent beaucoup de ces *apparences* dont j'ai parlé plus haut. Il est certain que d'après le nombre de représentations mentales qui ont existé dans ma conscience dans ce laps de trente secondes, la durée de chacune de ces représentations mentales serait beaucoup plus courte que celle que j'ai trouvée dans les expériences précédentes. Mais je ne puis que me borner à cette constatation.

Je suis arrivé à la fin de mon *observation psychologique*. Pour

être complet, j'aurais dû, outre quelques points particuliers que j'ai laissés de côté, aborder la question de mon *évolution intellectuelle*, rechercher, dans les limites du possible, les causes multiples qui m'ont fait, intellectuellement, ce que je suis. Plus tard peut-être pourrai-je le faire.

Dans les pages qui précèdent, je me suis tenu strictement à une pure et simple constatation des faits; je n'ai voulu faire ni théorie, ni hypothèses; je n'ai essayé aucune explication, je n'ai pas voulu conclure. Ceci ne veut pas dire que je n'aie pas cherché à interpréter les faits, à voir quelles conséquences on peut en tirer, quelle lumière ils peuvent jeter sur quelques points obscurs de la psychologie. Mais cette étude théorique, complément naturel de la précédente, elle ne pouvait trouver place ici.

H. Beaunis.

UNE FELIDA ARTIFICIELLE

Fin[1].

III. — Les modifications psychologiques générales dans les deux états.

Ainsi qu'on vient de le voir, Marceline a oscillé pendant toute sa vie, depuis dix-huit ans jusqu'à trente-cinq ans, entre deux états psychologiques et physiologiques que l'on peut désigner sommairement par les mots de dépression et d'excitation. Sur ce point cette malade se rapproche des cas de double personnalité qui ont été souvent décrits et des cas de psychose périodique. Il semble naturel pour analyser ces phénomènes de reprendre séparément la description détaillée de chacun de ces deux états. Malheureusement Marceline présentait de nombreux états intermédiaires dans lesquels une seule fonction pouvait être altérée, les autres demeurant à peu près intactes. Il me semble plus exact de considérer séparément les grandes fonctions qui présentaient le plus de modifications et d'étudier leurs transformations. Je commencerai par l'examen de phénomènes psychologiques très généraux pour insister sur certaines fonctions dont les modifications furent toujours plus importantes.

Les transformations de l'état mental se manifestaient comme toujours par des changements de l'attitude extérieure. On devinait l'état de dépression quand on voyait Marceline avancer à petits pas incertains, le dos voûté, les yeux fichés à terre, quand elle vous parlait lentement d'une voix sans timbre, sans vouloir vous regarder, avec un air étrange d'absorption et de rêverie.

D'ailleurs elle se rendait compte de son état et était à ce moment assaillie par une foule de sentiments pénibles qu'elle exprimait

1. Voir le numéro précédent de la *Revue*.

assez bien. Elle répétait « qu'elle éprouvait des malaises et des douleurs de tous les côtés, que sa tête était douloureuse dans la région du front et de l'occiput principalement, au point que le contact du peigne ou le poids des cheveux lui devenait parfois intolérables... Mais que le plus pénible de tout était une douleur morale continuelle, un désespoir affreux à la pensée qu'elle retombait sans cesse, qu'elle ne guérirait jamais... un grand dégoût de la vie, un regret de vivre aussi longtemps... un ennui continuel, un dégoût de tout... J'ai horreur de moi-même, disait-elle, j'ai un sentiment continuel de honte, comme si j'avais commis je ne sais quelles abominations. Il me semble qu'on rit de moi quand je parle, je ne sais si tous les nerveux se rendent compte de leur état; mais pour moi c'est là le sentiment le plus pénible... Je deviens ingrate et je reproche à tous ceux qui se sont occupés de moi de m'avoir conservé la vie, car à quoi bon vivre ainsi? »

La plupart de ces sentiments d'incomplétude portaient sur sa propre personnalité qu'elle ne pouvait plus reconnaître et dont elle déplorait la décadence : « La seule chose certaine au milieu de ce gâchis que je ne comprends pas, c'est que je ne suis toujours pas moi-même, c'est que je n'existe plus. Je ne me sens pas vivre... tout me paraît comme dans un rêve et je ne peux pas m'expliquer le pourquoi de cette drôle de vie que je mène depuis si longtemps. Je ne puis pas me rendre compte si j'existe ou non; je ne sais pas ce que je fais de mon temps et de ma vie... Au fond, c'est une espèce d'inconscience, je ne comprends rien à la vie que je mène... il faut marcher, parler, travailler, écrire, lire et je suis toujours incapable de dire ce que je fais... ma vie est stupide de ne pouvoir se comprendre soi-même... J'ai une existence de marmotte, une vie d'insensée, ce n'est pas vivre cela, je ne sais pas ce que c'est. » Comme tous les malades de ce genre, Marceline est mécontente de toutes ses facultés et critique sans cesse tout ce qu'elle fait ou tout ce qu'elle pense. Elle se croit incapable de faire aucun travail : « Je suis sotte, vous le savez bien, je suis incapable de rien faire, je suis mal équilibrée. Que voulez-vous que l'on fasse jamais d'une espèce d'aliénée...? Pourvu que je ne vieillisse pas, ce serait un trop grand malheur pour moi, une grande tristesse pour les miens... Que voulez-vous que je fasse, je n'ai aucune volonté, aucune liberté? J'agis comme une machine et sans vous je serais

une bête reléguée dans quelque coin d'un asile... C'est bien pénible de travailler toujours sans rien comprendre à ce que l'on fait... C'est atroce de ne pas vivre comme tout le monde, de n'avoir de pensée que tout juste pour son travail, de ne pas pouvoir penser à autre chose... et encore ma pensée ne suffit même pas pour cela... Je ne comprends rien à ce qu'on me dit, je ne puis pas voir les choses, je deviens pire qu'une aveugle... Il y a des moments où tout me paraît étrange autour de moi, je ne dois pas voir les choses comme elles sont, car elles n'étaient pas si baroques autrefois... ce n'est qu'à force de raisonnement que je finis par me retrouver à peu près, c'est bien pénible... Tout me paraît nouveau, bizarre, j'ai toujours l'impression de passer mon temps à rechercher quelque chose que je ne parviens pas à retrouver... Il faudrait que je vive toute seule dans un coin et si je m'écarte des gens, je me sens abandonnée, perdue sans savoir pourquoi. Ne suis-je pas la plus malheureuse des créatures?... Si j'étais seule, je finirais ma vie, les souffrances morales sont les plus tristes car elles ne tuent pas. »

Inversement l'attitude et les sentiments changent complètement quand pour une raison ou une autre, naturellement ou artificiellement, la pensée s'est relevée et se rapproche de l'état alerte. L'attitude a changé, le corps est redressé, la marche est plus rapide, Marceline consent à regarder les gens auxquels elle parle et semble redescendue des nuages. Elle regarde de tous côtés, car les objets l'intéressent au plus haut point, ils ont des couleurs vives et une netteté qu'elle n'avait pas remarquées de cette façon; il lui semble que ses yeux s'ouvrent, que ses oreilles se débouchent; il est vrai qu'elle ressent une grande fatigue dont elle n'avait pas conscience auparavant, mais cela même est plutôt agréable : « Il me semble, dit-elle, que je vis réellement, que c'est une existence nouvelle et je n'ai pas peur de l'affronter. Je suis plus calme, plus tranquille, je laisse tout aller comme cela veut et les ennuis ne me touchent pas... On me dit que j'ai encore été gravement malade, je m'en doute, c'est évidemment ennuyeux. Mais tant pis, puisque c'est fini, tout est bien : on ne s'est aperçu de rien au magasin, c'est l'essentiel. Avec du courage je vais réparer une mauvaise impression, s'il y en a eu une. Je me suis tirée de bien bas et avec un peu d'aide je continuerai facilement à pouvoir travailler et à garder ma

place dans la société. » En sortant de chez moi après une séance qui a réussi, elle m'envoie la lettre suivante : « Je sors, je suis très gaie et remplie d'espérance. Guérir complétement, quel bonheur! Je me trouve toute changée. Je vais donc être comme tout le monde. Il me semble que je vis, que je respire librement, ma tête est légère, mes idées sont nettes, on dirait que je vois les choses comme tout le monde; mon souvenir est très précis et cela me fait plaisir de l'interroger. Si je pouvais être toujours comme cela je pourrais être utile aux miens, j'ai beaucoup d'espérance... Il me semble même que j'ai faim, j'ai envie d'acheter un gâteau dans une pâtisserie, c'est ma mère qui serait étonnée si elle me voyait faire une folie pareille... Je l'ai mangé de bon cœur et je n'ai rien vomi, qu'est-ce que l'on me disait donc que depuis des semaines je ne pouvais rien garder, vous voyez bien que je suis transformée et guérie. »

Comme je l'ai déjà démontré à plusieurs reprises, ces sentiments des malades, peut-être exagérés dans leur expression, correspondent à des modifications réelles des fonctions psychologiques. Il est évident que Marceline passe par des périodes d'aboulie complète qui contrastent avec ses périodes d'activité. Dans la dépression il est rare qu'elle reste tout à fait inerte, quoique cela arrive quelquefois; le plus souvent elle continue à faire son travail dans la maison de commerce, mais elle le fait d'une façon indifférente et tout à fait mécanique. Elle fait toujours exactement le même travail, sans tolérer le plus petit changement et elle est bouleversée si pour une raison quelconque son travail ne doit pas rester exactement le même. « Je n'ai plus de goût à faire ce que je fais, je ne sais plus travailler, il me semble qu'au lieu de penser à ce que l'on me demande, je rêve tout le temps à je ne sais quoi. »

Mais ce qu'il y a de plus frappant c'est qu'elle ne fait absolument rien d'autre en dehors de ce travail nécessaire de son métier. Elle rentre du magasin lentement, tristement, en longeant les murs; arrivée chez elle, elle ne dit pas un mot à sa mère, elle ne mange pas ou à peine et elle se couche immédiatement sans rien dire. Elle va rester dans son lit toute la nuit les yeux à demi entr'ouverts comme si elle n'avait pas la force de les fermer; elle ne dort pas réellement, mais elle ne bouge pas. Elle va se lever avant le jour

pour retourner au magasin sans avoir ouvert la bouche. C'est en vain qu'on essaye de lui parler pour la distraire par quelque autre chose, elle ne répond pas ou semble ne pas comprendre. Jamais on n'obtient d'elle ni un mot, ni un geste de trop qui ne soit pas absolument nécessaire pour son travail, elle semble avoir réduit l'activité au strict minimum indispensable. Si on insiste beaucoup pour lui faire faire quelque autre action, on détermine des hésitations interminables, des doutes énormes, elle finit par ne plus savoir ce que l'on veut d'elle, ni même si elle existe. Naturellement cette aboulie est encore augmentée si c'est possible dès que l'action demandée se complique un peu et en particulier dès qu'il s'agit d'actions sociales où elle doit faire une visite, connaître des personnes nouvelles. Elle ne peut jamais « s'habituer » aux gens qu'elle n'a pas fréquentés autrefois avant sa maladie et elle ne peut jamais se familiariser avec eux, même après des années. Elle reste gênée avec moi au bout de dix ans comme au premier jour, en un mot elle ne s'adapte jamais ni aux circonstances ni aux personnes.

Dans l'état alerte cette conduite change évidemment : Marceline est plus gaie, plus ouverte, elle connaît mieux les gens, elle ne s'effraye plus aussi facilement. Elle accepte des invitations, fait des visites. En rentrant de sa maison de commerce elle cause avec sa mère et entreprend une foule de petits travaux ingénieux qui viennent s'ajouter au labeur obligatoire. Il est évident qu'en dehors des sentiments qu'elle exprime l'activité est extrêmement différente dans les deux états.

Comme je l'ai déjà souvent fait remarquer, les modifications du sommeil sont parallèles à ces changements de l'activité volontaire. Dans les périodes de dépression Marceline dort à peine une heure ou deux ou même ne dort pas du tout ; elle reste immobile sur son lit les yeux à demi ouverts, rêvassant d'une manière vague mais ne dormant pas réellement. Dans les bonnes périodes, quand elle vient de me quitter, par exemple, elle dort profondément toute la nuit et a de la peine à se réveiller à l'heure le matin. Mais cela ne dure guère qu'une semaine et elle retombe vite dans ses somnolences ou ses insomnies.

Il en est exactement de même si on considère le fonctionnement général de l'intelligence : Marceline était primitivement une femme assez intelligente, elle avait reçu une bonne instruction primaire,

elle était capable d'observation et de raisonnement. Les remarques qu'elle faisait quelquefois sur les différents services dans lesquels elle a passé et même sur les chefs qui lui commandaient ne sont pas d'une sotte. Il était rare que dans les périodes de dépression elle perdît tout à fait cette intelligence et devînt complètement confuse. Je l'ai vue cependant à deux reprises rester huit jours sans rien comprendre, dans un état apparent d'idiotisme, ne sachant plus lire ni écrire, ne sachant même plus dire le nom des objets. Le plus souvent il n'en est pas ainsi et elle conserve les connaissances générales acquises auparavant.

Mais elle éprouve beaucoup de peine à s'en servir : « Travailler avec une cervelle d'oiseau, c'est bien pénible : je perds le goût, l'ordre, je ne sais plus faire mon travail... tout devient difficile pour moi, même ce qui est simple pour une autre... Je souffre dans la tête et je ne puis plus me guider dans mes pensées, je confonds tout, je brouille tout... » En effet, elle ne peut plus prêter aucune attention aux événements extérieurs, elle reste à rêver les yeux fixes sans percevoir ce qui se passe devant elle ou en oubliant immédiatement ce qu'elle vient de percevoir. De là des distractions perpétuelles, surtout fréquentes quand elle est au dehors, dans la rue, car elle s'abandonne encore plus quand elle a quitté son travail. Elle se trompe de chemin pour rentrer, elle se trompe d'omnibus, se perd dans les rues de Paris ou recommence trois fois la même course en croyant ne l'avoir pas faite. Mais les troubles sont surtout considérables dès qu'il s'agit d'écouter une personne ou de lui parler. Elle semble écouter, mais elle ne comprend pas ce qu'on lui dit : « Il me semble que je suis abrutie en entendant parler : les paroles, les raisonnements vont trop vite pour moi, je ne les suis pas. » J'entends causer et je me demande si c'est à moi que l'on parle. Aussi répond-elle d'une façon vague sans trop de rapport avec ce qu'on lui a dit, ce qui la fait prendre pour une bête ou pour une folle.

Une modification remarquable de l'intelligence qui joue un grand rôle dans toutes les dépressions, c'est la disposition aux idées fixes et aux obsessions, car chez elle le phénomène prend les deux formes. Dès qu'elle rentre dans cet état, elle recommence à se tourmenter à propos de quelque ancienne pensée qui a pris naissance dans une des périodes de dépression précédente. Par

exemple, elle est honteuse de revenir me voir, d'avoir encore besoin d'être soignée et elle se fait à ce propos des scrupules interminables... Elle se représente de nouveau la mort de son père et s'imagine qu'elle est coupable de cette mort. Elle se rappelle qu'en 1895, pendant son séjour au laboratoire de physiologie, M. Richet a fait prendre d'elle une photographie dans un costume fort primitif et elle croit avoir ainsi offensé la pudeur, ou bien elle a des remords à propos de la conduite d'un individu qui autrefois lui a manqué de respect. Les idées les plus remarquables sont les idées relatives à l'alimentation. Ce sont les idées les plus anciennes, celles qui ont joué un très grand rôle dans les débuts de la maladie, elles réapparaissent à tout propos dans les nouvelles périodes de dépression : « C'est une chose immorale et absurde de manger, cela ne sert à rien qu'à perdre un temps précieux qui devrait être consacré au travail. C'est au moment des repas qu'il est bon de chercher de l'ouvrage. Il y a trop de gens qui meurent parce qu'ils mangent, on se porte bien mieux quand on ne mange pas... »

A côté de ces idées fixes anciennes on en constate beaucoup de nouvelles qui se forment à chaque instant pendant ces mauvaises périodes à propos de n'importe quel petit incident. Si elle assiste à un accident, simplement si elle est frôlée par un cheval ou si elle voit une voiture renversée, elle est obsédée par cette pensée pendant des jours et des semaines. Si elle apprend la nouvelle d'un décès ou si elle a une difficulté dans son travail, elle croit qu'elle est coupable d'assassinat ou bien qu'on va la renvoyer dans son travail et elle ne veut plus y retourner. Elle se croit attaquée, calomniée par tout le monde et elle parle comme si elle était atteinte du délire de la persécution, ou bien elle a des idées insensées de voyage, de disparition : elle veut partir à tout prix, s'en aller n'importe où, fuir sa famille et tous ceux qui l'ont connue.

Toutes ces idées se présentent le plus souvent sous la forme d'obsessions, c'est-à-dire que Marceline souffre de ces idées qui la tourmentent continuellement, dont elle ne parvient pas à se débarrasser, mais qu'elle en reconnaît elle-même l'absurdité et qu'elle y résiste de toutes ses forces. Très souvent malheureusement les choses ne se passent pas ainsi. Marceline accepte ses idées fixes, les déclare très vraies : dans ce cas l'idée se transforme facilement et s'accompagne d'hallucinations et d'actions. La malade voit devant

elle des voitures renversées, elle se croit frôlée par des chevaux, elle ne peut plus traverser les chaussées. Elle s'obstine dans son refus d'aliments ou bien elle part droit devant elle et exécute des fugues plus ou moins graves. Il y a là une modification de la maladie dans un sens particulier dont nous allons voir de plus en plus l'importance.

Tous ces troubles de l'intelligence et même le dernier disparaissent complètement quand le sujet change d'état et entre dans la période alerte. Elle peut de nouveau faire attention et s'intéresser à tout ce qu'elle voit, elle comprend ce qu'on lui dit et n'a plus aucune difficulté à suivre une conversation. Mais le plus remarquable c'est qu'il n'y a plus d'idée fixe. Quand on lui parle de ce qui la préoccupait tellement : « Que voulez-vous, dit-elle, je prenais probablement tout de travers, je grossissais les choses, c'est mon habitude de prendre tout au tragique et de bouleverser ma pauvre cervelle, il ne faut pas y faire attention ».

Je ne veux plus indiquer qu'un seul caractère dans ces modifications générales de la conscience pendant les deux états, c'est l'extraordinaire émotivité qui caractérisait l'état de dépression : « Dès qu'une chose n'est pas comme d'habitude, répète-t-elle à chaque instant, je suis perdue, la moindre des choses que je prends mal me retourne, je ne comprends plus rien et me voilà perdue. Pour me faire trembler, étouffer, pour m'empêcher de faire la moindre action, pour me réduire à l'état de bête, incapable de comprendre un mot il suffit d'un rien, d'une contrariété minuscule. Une mouche qui vole, c'est assez pour me contrarier et me détraquer et il me faut ensuite un temps énorme pour retrouver un peu de calme ». Aussi on ne peut énumérer les circonstances plus ou moins utiles qui ont amené par le mécanisme de l'émotion des accidents de toute espèce. Une légère remarque faite devant elle sur son état de santé, un petit changement de travail, un reproche insignifiant par un chef, ou bien tout simplement la rencontre de M. Richet sur le boulevard et elle éprouvait des émotions terribles avec désorganisation de toutes les fonctions qu'il me fallait soigner pendant trois ou quatre semaines.

En même temps elle semblait présenter un état tout contraire : elle était indifférente à tout, ne prenait jamais de plaisir à rien et cela depuis fort longtemps, « depuis l'âge de douze ans, disait-elle,

rien ne me punit, rien ne me prive, car je ne tiens à rien ». Il n'y a là rien de contradictoire, et tout cela s'explique fort bien dans la théorie de l'émotion que je soutiens depuis longtemps. L'émotion est une agitation de toutes les fonctions inférieures, déterminée en grande partie par dérivation chez un individu qui est placé rapidement dans un ensemble de circonstances auxquelles il n'est pas déjà adapté par une éducation antérieure et auxquelles pour diverses raisons il est en ce moment incapable de s'adapter. L'état grave d'aboulie, d'indifférence, cette incapacité à sentir correctement est justement ce qui empêche chez elle toute adaptation à des circonstances nouvelles et c'est ce qui amène par dérivation les grands accidents émotifs. « Je voudrais ne changer jamais, répète-t-elle, je voudrais que rien autour de moi ne changeât jamais et je ne serais pas bouleversée par des émotions. » Son émotivité est évidemment la conséquence de son aboulie. Aussi disparaît-elle en même temps d'une manière très évidente : quand Marceline se porte bien, dans l'état que nous avons appelé alerte, elle ne s'émeut de rien et quoiqu'elle soit bien plus capable de sentir les impressions normales, les divers sentiments que les choses doivent éveiller en nous, elle n'a plus d'émotions proprement dites à tout propos.

Tous ces troubles psychologiques se tiennent et dépendent les uns des autres. Il nous montre chez ce sujet une disposition à la dépression mentale avec les sentiments de tristesse et d'incomplétude, l'incapacité d'agir et de percevoir avec attention et l'émotivité énorme qui s'oppose à un autre état mental où l'activité volontaire et l'attention se rapprochent de la normale et font disparaître l'émotivité et les sentiments pathologiques.

IV. — Troubles de la sensibilité, du mouvement et de la mémoire dans les deux états.

A côté de ces troubles psychologiques généraux que l'on observe dans toutes les psychoses dépressives, on constate chez Marceline des troubles psychologiques plus spéciaux qui se rattachent à la série des symptômes hystériques et qui vont donner à ces alternances d'états différents une allure particulière.

Un des symptômes les plus frappants, quand on observait Marceline dans une de ses périodes de dépression profonde, était une

anesthésie vraiment très remarquable portant sur toute la surface du corps, sur les muqueuses et sur les sens spéciaux. Dès le début de sa maladie, à onze ans, au moment de sa première attaque de chorée, Marceline avait eu de l'anesthésie sur le côté gauche du corps. Puis à treize ans, l'anesthésie s'étendit sur les deux côtés du corps. Elle oscilla les années suivantes, réapparaissant et disparaissant suivant les degrés de la maladie. A vingt ans, pendant la période d'anorexie et de vomissements, l'anesthésie était tout à fait complète sur toute la surface du corps. C'est justement en étudiant cette anesthésie, en cherchant à la modifier pendant le sommeil hypnotique que Jules Janet détermina l'état alerte qui était caractérisé par le retour complet de toutes les sensibilités. Quand le sujet était réveillé il redevenait anesthésique comme au début. Plus tard les choses ont continué de la même manière, malgré mes précautions pour ne pas parler de sommeil ou de réveil. Quand Marceline arrivait demander du secours, parce qu'elle était retombée dans une dépression grave, elle était en général complètement anesthésique. Dans quelques cas, quand la dépression n'était pas bien grave, l'anesthésie n'existait pas complète sur tout le corps, elle était plus accentuée à gauche, elle ne portait que sur le tronc, l'abdomen et le thorax en avant et en arrière, mais elle laissait un certain degré de sensibilité sur les membres et sur la tête, excepté la bouche qui était toujours anesthésique comme le thorax. Le plus souvent d'ailleurs, ces réserves n'existaient pas et l'on ne pouvait déterminer de sensations sur aucun point du corps.

Cette insensibilité était des plus profondes : le plus souvent elle s'étendait à toutes les formes de la sensibilité cutanée. Aucun aveu de douleur ne pouvait être obtenu même par les excitations les plus vives. Ce qui est moins fréquent, le tact semblait aussi avoir complètement disparu et Marceline ne reconnaissait aucun contact, ne soupçonnait pas la présence d'un objet sur sa main. D'ordinaire, dans des anesthésies de ce genre, on peut assez facilement, grâce à des distractions du sujet et à des suggestions, mettre en évidence la conservation de la sensation qui se manifeste par des sensations subconscientes. Quand l'anesthésie était profonde chez Marceline on ne parvenait pas à réussir cette expérience, les sensations semblaient totalement disparues et par aucun moyen on ne parvenait à prouver leur existence. Quand le sujet était un peu

moins malade, les sensations subconscientes réapparaissaient. Enfin dans un autre état obtenu après quelques excitations de la sensibilité, le sujet reprenait conscience des sensations cutanées.

A ce moment se manifestait un phénomène fort curieux qui a toujours existé chez Marceline dès le début de son observation, c'est qu'elle avait conscience des sensations tactiles, les distinguait bien les unes des autres, reconnaissait le froid, le chaud, le pincement, le contact, mais qu'elle restait complètement incapable de localiser ces sensations à la surface du corps, elle n'avait aucune idée de la place de ces diverses sensations sur son corps. Un autre phénomène curieux accompagnait celui-là, c'est qu'il était complètement impossible de mesurer sa sensibilité avec l'œsthésiomètre de Weber, parce qu'elle n'avait jamais deux sensations simultanées. Elle n'accusait jamais qu'une seule pointe, quel que fût l'écartement donné aux pointes du compas, même si on plaçait l'une des piqûres à la jambe et l'autre au bras.

A cette absence complète de localisation succédait, quand le sujet était plus sensible, un autre trouble, celui qui est connu sous le nom d'*allochirie simple* que j'ai employé quand j'ai fait la description de ces phénomènes dans un article publié ici même en 1890 [1]. Le sujet avait maintenant une certaine notion de la localisation, il distinguait une piqûre faite à la jambe d'une piqûre faite au bras, même il avait une localisation assez précise pour distinguer le dos de la main du poignet, le poignet de l'avant-bras. Mais il était absolument incapable de distinguer l'un de l'autre les deux côtés du corps : « Vous me piquez au poignet. — A quel poignet, le droit ou le gauche? — Je n'en sais rien, je ne sens pas bien ce que cela veut dire, je sais bien que j'ai un bras droit et un bras gauche, je le sais parce qu'on me l'a appris, mais je ne le sens pas. » Si on insistait trop, elle répondait absolument au hasard et tombait bien ou mal. A cette période en succédait une autre pendant laquelle on observait ce que j'ai appelé la *synchirie* : le sujet sentait maintenant qu'il avait deux côtés du corps, mais à chaque piqûre ou contact sur un côté ou sur l'autre, il avait toujours l'impression qu'il était touché des deux côtés à la fois au même

1. *Revue philosophique*, juin 1890, I, p. 659; cf. à propos de cette même observation *L'état mental des hystériques*, 1893, I, p. 67 et *Névroses et idées fixes*, 1898, I, p. 234.

endroit. Plus tard encore, dans un état où la sensibilité me paraissait cependant être plutôt meilleure et plus fine, on observait toujours le phénomène de l'*allochirie complète*, c'est-à-dire que Marceline distinguait bien les deux côtés de son corps, mais qu'elle répondait toujours faussement à toute interrogation. La piquait-on au poignet droit, elle répondait sans hésiter : « Je sens une piqûre au poignet gauche ». La piquait-on au poignet gauche elle sentait une piqûre au poignet droit et le désignait. C'est là la forme ordinaire de l'allochirie proprement dite telle qu'elle a été décrite autrefois par Obersteiner.

J'ai pu montrer dans ce travail déjà ancien que ce phénomène ne dépend pas, comme on le pensait autrefois, d'une lésion organique qui renverserait l'ordre de conduction des excitations dans la moelle, que c'était un phénomène psychologique en rapport avec une altération de la perception des signes locaux de Wundt, que c'était en somme une forme d'anesthésie très systématique se rattachant le plus souvent à l'hystérie. J'ai été heureux de voir un travail récent de M. Jones, présenté au Congrès d'Amsterdam en 1907, confirmer entièrement mes conclusions[1]. Enfin, dans l'état alerte le plus complet, Marceline reprenait une sensibilité parfaite et il n'y avait plus aucun trouble de localisation.

Les troubles de la sensibilité viscérale ont joué dans la maladie de Marceline un rôle très considérable depuis le début de la maladie. Déjà, à treize ans, Marceline qui n'avait aucun appétit se plaignait qu'on lui fît manger « de la terre pilée et que tous les aliments n'eussent aucun goût ». Il en fut toujours de même : la sensibilité qu'elle perdait la première, celle qu'elle récupérait le plus difficilement était celle du goût. C'était beau quand, dans l'état alerte, elle gardait pendant huit jours l'appétit et le sens du goût. En général elle perdait en même temps la sensation de la soif et elle ne songeait jamais à boire. Cependant la sensation de la soif revenait plus vite que celle de la faim, Jules Janet l'avait déjà fait remarquer tout au début de son étude. Quelquefois même, en particulier à l'époque des règles, la sensation de la soif réapparaissait pendant quelques jours naturellement. Ces anesthésies de la faim, de la soif et du goût rendaient impossible la représentation ou

1. Cf. E. Jones, The precise diagnostic value of allochiria, *Brain*, 1907. The pathology of dyschiria. *Review of Neurology and Psychiatry*, 1909.

même l'hallucination des plaisirs de l'alimentation et elles avaient joué un grand rôle dans la formation de ces idées fixes bizarres relatives à l'alimentation qui lui faisaient répéter depuis sa jeunesse : « C'est idiot de manger du pain, comment les hommes ont-ils pris des habitudes aussi sales ». Elle comprenait souvent l'absurdité de ces idées, puisqu'elle essayait de lutter contre elles, mais elle n'arrivait pas à sentir que c'était faux et elle retombait à chaque instant dans ses refus obstinés de tout aliment.

Si l'on examinait les autres sensibilités viscérales on constatait que cette femme ne sentait jamais le besoin d'aller à la selle, ce qui s'accompagnait d'une constipation intense. Elle n'éprouvait jamais le besoin d'uriner et même dans les périodes où elle pouvait uriner spontanément sans recourir à la sonde, elle n'effectuait cette opération que par raison, « parce qu'il était l'heure », sans rien sentir qui l'avertît de son utilité. On pouvait noter, à propos de cette insensibilité viscérale, un petit incident assez caractéristique. A la suite de sondages malpropres qu'elle avait faits tout au début, elle provoqua une cystite infectieuse qui devint assez grave parce qu'elle ne la soupçonna pas. Quoique cette maladie soit en général fort douloureuse, elle ne la ressentit en aucune manière. Au moment des sondages et des lavages de vessie qui furent faits à cette occasion, on constata qu'elle ne se rendait pas compte du passage des sondes ni du degré de plénitude de la vessie remplie de liquide par l'injection. Le plus souvent cette malade n'avait pas non plus de sensibilité génitale et ne la retrouvait en partie que dans l'état le plus complet. En général, elle ne sentait pas son corps et disait d'elle-même : « Il me semble que je suis vidée comme un lapin ».

Si nous passons à l'examen des sens spéciaux nous voyons que l'ouïe n'a jamais été complètement supprimée, bien qu'elle fût très amoindrie dans les périodes de dépression. Marceline se plaignait alors d'entendre sa propre voix résonner dans sa tête, surtout du côté gauche et de ne pas entendre les autres personnes. Au contraire la vue a toujours été très altérée. Très souvent cette malade présentait de l'amaurose unilatérale, l'œil gauche devenant complètement aveugle. L'œil droit d'ailleurs à ce moment ne valait guère mieux et n'avait qu'une acuité égale à un dixième. A ce moment les conjonctives étaient presque insensibles et ne présen-

taient un peu de sensibilité qu'au centre de la cornée de l'œil droit.

Le rétrécissement du champ visuel si discuté aujourd'hui était chez elle extrêmement prononcé. Du côté gauche le champ visuel n'existait plus du tout dans les périodes d'amaurose à peu près complète ou bien il était réduit à un point ; du côté droit on constatait un petit champ visuel de 20 degrés, ou de 10 degrés à peine, suivant les moments. Les couleurs qui n'étaient pas vues du tout par l'œil gauche étaient très mal distinguées et souvent confondues par l'œil droit.

Le retour de toutes ces sensibilités était ce qui, surtout au début de l'observation, caractérisait le mieux l'état de santé ou l'état alerte. Elle avait alors en effet une sensibilité normale à peu près sur tout le corps. Elle avait à ce moment le sentiment de la faim et de la soif, le goût et l'odorat, elle sentait le besoin d'uriner, elle entendait bien et voyait clair des deux yeux. Cependant il n'était pas rare que, même dans un état à peu près bon, elle conservât diverses anesthésies, surtout celle du goût et du rétrécissement du champ visuel. Mais ces anesthésies légères n'étaient pas à comparer avec celles qui caractérisaient la période de dépression.

Ces troubles de la sensibilité ont été très souvent accompagnés par des troubles du mouvement. Ceux-ci, comme il arrive toujours chez des malades de ce genre, portaient sur les mouvements supérieurs, sur les mouvements volontaires et non sur les mouvements élémentaires qui n'ont jamais été altérés. Je n'ai jamais observé chez Marceline aucun trouble des réflexes et je citais ce cas quand, dans ma thèse sur *l'État mental des hystériques*, en 1893, je soutenais déjà qu'il n'y a jamais de troubles de réflexes dans les accidents uniquement hystériques. On ne notait chez cette malade que la perte de certains réflexes en rapport avec le contact superficiel comme celle du réflexe pharyngien qui disparut, paraît-il, à la suite des longues pratiques de l'alimentation par la sonde pendant des années et celles du réflexe conjonctival qui n'existait guère que pour les contacts pratiqués au centre de la cornée de l'œil droit et qui disparaissait quelquefois complètement. D'autre part les réflexes de l'érection, pour le mamelon par exemple, subsistaient parfaitement malgré l'anesthésie complète de l'organe. Le réflexe

abdominal de Rosembach, comme les réflexes plantaires étaient également conservés malgré l'anesthésie.

Certains troubles du mouvement volontaire accompagnaient, au contraire, régulièrement ces perturbations de la sensibilité et d'autres s'y ajoutaient de temps en temps. Pendant la période de dépression, quand Marceline présentait des anesthésies cutanées et surtout des anesthésies kinesthésiques, tous les mouvements étaient très faibles et ils étaient évidemment plus forts quand la sensibilité était restaurée. Voici un exemple des moyennes d'un grand nombre de mesures dynamométriques prises dans les deux états : Moyenne de 100 pressions prises à différents moments par série de 10 pendant l'anesthésie complète, mais le sujet ayant les yeux ouverts, avec le dynamomètre de Verdin, main droite 16,5 ; main gauche 7 ; tandis que pendant l'état où la sensibilité est complète ces moyennes s'élèvent à 23 et 22 et dans une autre série de mesures du même genre à 30 et 25.

Il suffisait de fermer les yeux du sujet ou de l'empêcher de voir ses membres pour constater au plus haut degré un ensemble de troubles du mouvement que j'ai décrits autrefois sous le nom de syndrome de Lasègue; le mouvement volontaire disparaissait complètement des deux côtés du corps et la pression dynamométrique était réduite à 0; il suffisait de lever en l'air ces membres inertes pour les voir rester indéfiniment dans la position où on les mettait et ne redescendre que très lentement en dix ou même vingt minutes; le sujet prétendait ne pas se douter de cette position donnée à ses membres qu'il ne pouvait pas voir et ne pouvoir la modifier en aucune façon. Chez Marceline cette catalepsie est toujours restée élémentaire, c'est-à-dire qu'on n'obtenait que l'immobilité *in situ*, on ne pouvait obtenir ni la continuation du mouvement, ni des attitudes cataleptiques complexes en rapport avec la position donnée aux membres. Cette catalepsie était aussi exactement en rapport avec l'anesthésie complète, elle disparaissait au premier retour de la sensibilité consciente. On pouvait s'en servir comme d'un indice de l'état du sujet : si les bras restaient en l'air quand on les soulevait en dehors de la vision, c'est que Marceline était très anesthésique et probablement dans un état profond de dépression. Si le phénomène disparaissait et si le bras soulevé retombait, c'est que Marceline était déjà mieux, dans un état plus élevé. Enfin

je dois ajouter que ce phénomène constaté déjà chez elle à l'âge de treize ans a persisté jusqu'à la fin, jusqu'à trente-cinq ans; je l'ai encore constaté quelques jours avant la mort et il a disparu au cours de ma visite.

Si nous considérons le sujet dans un état d'anesthésie moins profonde nous voyons que le mouvement ne redevenait pas tout de suite normal, les mouvements n'étaient exécutés correctement qu'avec le secours perpétuel de la vue, sinon ils étaient extrêmement gauches et maladroits. Ce qui était surtout fort curieux, c'était la longueur du temps de la réaction. Si on priait Marceline de réagir par un petit mouvement quelconque aussitôt qu'elle sentirait l'attouchement ou la piqûre, on observait des retards qui variaient suivant les circonstances et suivant le degré d'excitation du sujet de 9 à 4 secondes au minimum. Enfin il ne faut pas oublier que cette réaction présentait des caractères parallèles à ceux de l'allochirie que nous venons de décrire : si on demandait au sujet de réagir avec un doigt de la même main qui était touchée, il y avait tantôt *allocinésie simple*, quand le mouvement était fait au hasard à droite ou à gauche indifféremment, *syncinésie* quand le sujet s'obstinait à lever ensemble les deux mains, *allocinésie complète* quand le sujet levait toujours la main opposée, enfin mouvement correct suivant les diverses degrés de restauration de la sensibilité.

A ces troubles permanents s'ajoutaient de temps en temps des troubles plus graves. Au début de la maladie et encore une fois à l'âge de vingt et un ans Marceline a présenté une hémiplégie complète du côté gauche durant pendant plusieurs semaines. Mais pendant la durée de mon observation de vingt-trois à trente-cinq ans ce phénomène ne s'est plus représenté et je n'ai pas eu l'occasion de constater chez elle des paralysies flasques. Je désire seulement signaler un singulier petit phénomène de paralysie que j'ai observé chez elle très régulièrement pendant toute sa vie. Quand elle était très malade et très anesthésique, son œil gauche pleurait constamment, c'est-à-dire que des larmes coulaient lentement et continuellement de son œil gauche le long de sa joue. Marceline, complètement anesthésique de l'œil gauche et de la joue, ne s'en apercevait pas, mais elle connaissait ce fait dont on lui avait souvent parlé. Elle prétendait qu'il en était ainsi depuis très longtemps et qu'elle

ne savait pas quand cela avait débuté. Il n'y avait rien de semblable du côté droit, l'œil droit comme nous l'avons vu, était toujours un peu moins anesthésique que le gauche. Quand la sensibilité se rétablissait sur tout le corps, quand le sujet était nettement dans l'état alerte, ce phénomène disparaissait complètement et l'œil gauche cessait de pleurer. On peut se demander si cet écoulement de larmes de l'œil gauche n'était pas déterminé par l'éversion d'ailleurs très visible du point lacrymal en dehors et si cette position anormale de la paupière inférieure ne dépendait pas d'une paralysie du muscle de Horner. Cette paralysie du muscle de Horner a déjà été signalée, si je ne me trompe, dans l'hystérie. Quand le sujet passait à l'état alerte, une tonicité plus grande de ce muscle modifiait un peu la position de la paupière et replaçait en dedans le point lacrymal, ce qui rendait aux larmes leur direction naturelle.

Les troubles du mouvement étaient le plus souvent déterminés non par des paralysies proprement dites, mais par des contractures. Ainsi quand Marceline, à la simple nouvelle qu'on allait peut-être la changer de situation devenait incapable de se faire entendre car elle était tout à fait aphone, on observait toutes sortes de contractures dans les muscles de la joue, dans les muscles de la langue, dans les ptérigoïdiens, dans les hyoïdiens, dans différents muscles du cou. Ces contractures de la bouche, du pharynx, du cou étaient les plus fréquentes, elles réapparaissaient très souvent à propos de l'alimentation, soit au moment des querelles avec les personnes qui voulaient la forcer à manger, soit au moment où elle avalait de travers les premières bouchées. A chaque instant on la voyait arriver la tête penchée en avant, ou raidie en arrière, ou légèrement penchée à gauche, incapable d'ouvrir la bouche et surtout de porter la mâchoire inférieure en avant, parlant du bout des lèvres, sans pouvoir donner de son et il fallait lentement masser un à un les différents muscles atteints dans le cou ou dans la bouche et l'exercer à les mouvoir pour qu'elle pût sortir avec une attitude à peu près correcte. Les choses se passaient encore de la même manière à l'âge de trente-cinq ans comme à l'âge de quinze ans. La seule différence c'est qu'au début on laissait ces contractures s'éterniser et s'aggraver pendant des mois, tandis qu'à la fin on savait quel était le traitement indispensable et qu'on faisait plus vite disparaître ces accidents.

Les autres régions du corps étaient plus rarement atteintes : Cependant on observait encore très souvent des contractures du ventre, de l'anus et de l'urèthre. A la suite d'ennuis dans son travail, ou simplement à l'époque des règles, à la suite de quelques minuscules attentats à sa pudeur qu'elle considérait comme épouvantables, elle était courbée en avant par la contracture des deux muscles droits de l'abdomen. Comme elle était fort maigre on observait chez elle d'une façon fort curieuse des contractures des muscles abdominaux qui formaient de véritables cordes tendues du pubis aux premières côtes, on voyait nettement la limite des muscles obliques contracturés. Je crois que souvent, comme je l'ai signalé autrefois dans des cas semblables, il y avait en même temps contracture du diaphragme et que cela déterminait des troubles de la respiration sur lesquels j'aurai à revenir. Ce qui était le plus grave dans ces accidents, c'était la contracture de l'urèthre qui accompagnait toujours ces spasmes abdominaux et rendait impossible l'émission de l'urine.

D'autres contractures, plus rares chez elle, siégeaient aux membres inférieurs, surtout aux fléchisseurs de la cuisse sur le bassin et aux pieds qui souvent, à la suite d'un faux pas, reprenaient la position en varus équin qui avait existé dans la jeunesse au moment des chorées. Enfin les épaules, les muscles des omoplates et le trapèze se sont contracturés de temps en temps dans diverses circonstances. Ces contractures comme les autres troubles du mouvement n'existaient que pendant les périodes de dépression et d'anesthésie; elles ne se reproduisaient jamais, même sous les influences qui semblaient devoir le mieux les provoquer, quand le sujet était dans son état alerte.

On peut placer ici l'étude d'un phénomène très important qui pouvait exercer une influence considérable sur tous les symptômes précédents, je veux parler du phénomène de *la suggestion*. J'entends par ce mot, comme il convient, un phénomène pathologique bien déterminé qui consiste en ce que dans l'esprit de certaines personnes quelques idées se développent d'une manière complète jusqu'à se transformer en actes, en perceptions, en sentiments, et que ces idées semblent se développer par elles-mêmes, isolément, sans participation ni de la volonté, ni de la conscience personnelle

du sujet [1]. Considérée à ce point de vue Marceline présentait évidemment au plus haut point *la suggestivité*, c'est-à-dire la disposition à cette réaction anormale de l'esprit à toute idée qui pénétrait en lui. En exprimant devant elle avec netteté et assurance l'idée qu'elle était paralysée ou contracturée de telle ou telle manière, qu'elle faisait tel ou tel mouvement des bras ou des jambes, on ne tardait pas à voir réalisé ce que l'on avait dit. Le phénomène se développait assez rapidement ou bien il pouvait être reculé à l'échéance qu'on indiquait. Je lui ai dit que dans une heure elle croisera les bras devant sa poitrine et ne pourra plus les enlever : elle semble ne pas faire attention à ce que j'ai dit et même l'avoir oublié, mais une heure après tout en parlant d'autre chose et en ayant l'air de ne pas s'en douter, elle croise les bras sur sa poitrine et ne les détache plus de cette position. On peut également lui faire voir un oiseau qui vole dans la chambre ou bien rendre une portion de sa peau sensible ou insensible à volonté, ou bien lui faire entendre dans la cour la musique militaire, etc. J'ai fait d'ailleurs sur elle très peu d'expériences de ce genre : elles n'avaient pour moi aucun intérêt et j'étais très vite convaincu de sa parfaite suggestivité. D'ailleurs elle racontait elle-même que certaines idées lui faisaient du mal : il lui suffisait de penser à un vomitif pour vomir ou à un purgatif pour avoir de la diarrhée. « Quelquefois quand je vois quelqu'un courir, ou même si on me parle de courir, j'ai une envie irrésistible de le faire et il m'est arrivé dans des cas de ce genre de courir jusqu'à l'essoufflement complet, c'est trop bête. Il y a des moments où l'on ferait de moi tout ce que l'on voudrait; c'est désolant, car je savais autrefois résister énergiquement. »

S'il n'y a pas lieu d'insister sur le phénomène lui-même qui est bien connu, il est très important de bien noter certaines circonstances de sa production. D'abord la suggestion proprement dite n'avait pas au fond une influence aussi considérable qu'on aurait pu le croire. Les accidents déterminés par suggestion n'était réellement graves que s'ils reproduisaient un des symptômes déjà habituels dans la maladie du sujet. Par exemple si l'on suggérait à Marceline une contracture de la bouche, on obtenait un succès remarquable. La bouche, la langue, le pharynx, le cou, tout cela

1. *Les névroses*, 1909, p. 302.

se contracturait au plus haut point et la contracture était extrêmement tenace. Je n'ai pas voulu pousser l'expérience au delà de deux jours, car je savais la peine que j'aurais ensuite à guérir la malade. C'était en effet la maladie ordinaire de Marceline qui était déclanchée de cette manière, comme elle aurait pu l'être de bien d'autres, et qui pouvait, je ne le savais que trop, durer indéfiniment. Mais si l'on suggérait un symptôme qui n'était pas habituel, par exemple une contracture de la main, on obtenait bien la contracture demandée, mais elle ne se développait pas, n'envahissait pas le bras et surtout ne se prolongeait pas indéfiniment. J'ai pu constater que peu de temps après, deux ou trois heures après au maximum, Marceline, qui avait à se servir de sa main, semblait oublier sa contracture et remuait sa main; puis la contracture reprenait pour un moment mais moins complète et elle finissait par disparaître. J'ai présenté il y a quelques années à la Société de psychologie une étude qui m'avait demandé beaucoup de temps et qui avait, si je ne me trompe, quelque intérêt *sur la durée des suggestions expérimentales*. On affirme presque toujours, d'après quelques déclarations un peu vagues des premiers auteurs qui ont fait connaitre la suggestion et qui l'ont décrite avec un peu d'enthousiasme, qu'une idée suggérée peut persister dans l'esprit du sujet d'une manière indéfinie. On ajoutait quelques cas plus ou moins légendaires dans lesquels on avait cru constater des suggestions durant depuis deux ou trois ans. Mais en réalité on n'avait jamais repris l'étude de cette question d'une manière expérimentale et précise. J'ai fait cette expérience avec soin sur trente sujets dont je connaissais la suggestivité incontestable et par plusieurs procédés, car il n'est pas aussi facile qu'on le croit de mesurer la persistance des suggestions. Dans cette expérience je n'ai pas obtenu de suggestion prolongée plus de 63 jours et ce nombre a été tout à fait exceptionnel. Dans l'immense majorité des cas une suggestion expérimentale ne dure que quelques heures et un très petit nombre dure quelques jours. Il faut des circonstances tout à fait spéciales qui n'appartiennent plus à la suggestion proprement dite pour que ce phénomène se prolonge davantage. Sur ce point Marceline restait conforme à la règle que j'avais posée à ce propos, elle n'avait pas, sauf le cas de complications, des suggestions de très longue durée.

Une autre remarque très importante, c'est que cette suggestivité était loin d'être perpétuelle et qu'elle était, au contraire, très variable. Dès que l'état mental s'améliorait un peu, Marceline cessait de pouvoir être suggestionnée par tout le monde, elle n'était plus impressionnée que par certaines personnes qui déterminaient une violente émotion et qui, par là même, la faisaient rétrograder. Je pouvais presque toujours faire prendre une suggestion, mais à la condition de troubler d'abord le sujet par quelque émotion, c'est-à-dire de le rendre malade. En réalité, dès que Marceline était entrée dans l'état alerte elle n'était plus directement suggestible. J'insiste sur ce fait : la suggestion ne se présentait pas chez elle comme un phénomène fondamental, antérieur à tous les autres, c'était nettement un symptôme pathologique associé avec les autres symptômes de la dépression mentale et disparaissant avec eux.

Quant à *l'hypnotisme* proprement dit, il est évident qu'il existait chez ce sujet au plus haut point. Je crois que pour mettre un peu d'ordre dans la description de tous ces phénomènes, il faut entendre par hypnotisme un changement d'état mental, artificiel, suffisant pour déterminer une modification de la mémoire. Or, on pouvait facilement, surtout pendant la période dépressive, déterminer de tels changements par toutes sortes de procédés. Elle avait dans ces états ainsi provoqués diverses attitudes, tantôt elle avait les yeux fermés, tantôt les yeux ouverts, tantôt elle parlait clairement, tantôt elle ne s'exprimait que par signes, etc. Tous ces états étaient *des somnambulismes réciproques* : ils étaient oubliés dès que le sujet sortait de l'un pour entrer dans l'autre et le souvenir n'en réapparaissait que si le sujet revenait exactement dans le même état[1]. Mais ces divers états de conscience étaient presque toujours compliqués et transformés par le grand phénomène de l'oscillation du niveau mental qui domine toute cette névrose. Son interprétation ne pourra être faite clairement qu'à la fin de cette étude.

Il vaut mieux insister maintenant sur un autre grand phénomène psychologique qui s'ajoutait à tous les précédents et qui donnait à

1. *État mental des hystériques*, 1893, II, p. 197.

ce sujet son allure particulière, je veux terminer cette description des modifications morales présentées par Marceline dans ses divers états en étudiant *les troubles de la mémoire*. On devine, d'après ce qui a été dit sur les troubles de l'attention, qu'un sujet de ce genre pendant les périodes de dépression fixait très mal les souvenirs et devait présenter un haut degré d'*amnésie* continue. En fait, dans les mauvaises périodes, Marceline oubliait à peu près tout : « Je rentre chez nous, disait-elle, je ne sais comment... Je suis très étonnée d'être arrivée, car je ne me souviens pas d'être partie. Ce sont là des oublis qui m'arrivent bien souvent... J'essaye de ne pas m'en alarmer, car il faut que je m'habitue à ces drôles de choses. A chaque instant je perds ce que je tenais à la main, car je ne peux pas savoir où je l'ai déposé. » Comme une malade célèbre que j'ai décrite, Mme D., elle était obligée d'écrire sur un carnet tous les événements de la journée et de le consulter à chaque instant.

Il suffisait de la moindre des choses, si quelqu'un la regardait dans la rue par exemple, pour qu'une amnésie de ce genre fût très augmentée et qu'elle ne gardât plus aucun souvenir pendant quelques heures. Quand il était arrivé un incident grave il fallait qu'une autre personne l'accompagnât chez moi car elle n'aurait pu aucunement expliquer ce qui s'était passé. Nous retrouvons là, avec quelque exagération sans doute, le trouble ordinaire des malades aprosexiques qui n'apprennent plus rien et ne retiennent plus rien de ce qui arrive pendant qu'ils sont malades.

Mais le trouble de la mémoire le plus important et le plus caractéristique n'était pas celui-là, c'était une amnésie rétrograde tout à fait remarquable qui semblait diviser en fragments la vie de Marceline et qui donnait naissance au phénomène de la double personnalité. Ce phénomène était très net pendant la première période de l'observation. Quand Jules Janet avait endormi Marceline pendant une heure ou deux pour la faire manger et uriner et qu'il la réveillait après la séance, elle n'avait aucun souvenir de ce qui s'était passé pendant cette période. C'était une amnésie rétrograde qui était très nettement localisée : l'oubli était limité à la période comprise entre l'hypnotisation et le réveil, que cette période fût de deux heures ou de trois jours. Au réveil Marceline se retrouvait exactement transportée au moment qui précédait le changement d'état. Quand les périodes d'hypnotisme, ou en réalité d'état

alerte déterminé artificiellement, furent plus prolongées, les choses gardèrent cependant la même apparence, l'oubli fut beaucoup plus étendu, mais il resta toujours exactement limité, il portait sur toute la période remplie par ces états alertes et le sujet se trouvait transporté plusieurs mois en arrière au début même de ces états. Jules Janet, au Congrès de psychologie de 1889, put réaliser cette expérience curieuse de réveiller Marceline et de lui donner par là même une amnésie rétrograde de plus de dix-huit mois. Les réveils naturels déterminés par des troubles physiques ou par des émotions avaient le même résultat et reportaient le sujet à la même date. On pouvait dire alors qu'il y avait deux états bien nettement séparés et deux mémoires.

Craignant, comme je l'ai dit, qu'il n'y eût dans ces sommeils et ces réveils trop d'influence de la suggestion et de l'éducation, j'avais complètement supprimé ces pratiques ou du moins je cessais d'en parler et d'employer ces mots de sommeil et de réveil. On a vu que le sujet continua cependant pendant des années à présenter des périodes de dépression et des périodes alertes. Il est intéressant de rechercher maintenant si les amnésies ont continué à réapparaître de la même manière.

Pendant la longue période de mon observation, il y eut très souvent des accidents amnésiques considérables qui effaçaient de la mémoire des années entières. En voici un exemple bien typique : la nomination de Marceline comme inspectrice au mois de janvier 1898 fut l'occasion d'une foule d'accidents nerveux. Déjà les semaines précédentes elle avait été préoccupée à propos de cette nomination, et avait dû faire quelques démarches qui étaient pénibles pour elle. Déjà à ce moment elle avait eu quelques troubles singuliers de la mémoire; tout d'un coup elle s'étonnait d'être employée de commerce et ne pouvait se rappeler comment et pourquoi elle avait pris cette carrière : mais ce n'était qu'un oubli passager et un étonnement qui durait peu. Pendant les huit jours qui suivirent immédiatement la nomination, Marceline sembla satisfaite et dans un état assez heureux. Mais dix jours après, le 27 janvier 1898, elle commença à se préoccuper à tort et à travers d'une foule de choses. Elle se demandait avec anxiété si elle avait remercié suffisamment ceux qui l'avaient recommandée et tremblait à la pensée que l'on pourrait l'accuser d'ingratitude. Elle s'interrogeait

indéfiniment pour savoir si elle avait affranchi ses lettres de remerciements. Elle avait cru remarquer que je n'étais pas très satisfait de cette nomination à propos de laquelle j'avais manifesté quelque étonnement. Elle s'interrogeait indéfiniment pour savoir si oui ou non je la croyais incapable de diriger ce service. J'ai souvent insisté sur le phénomène de l'agitation mentale qui joue, à mon avis, un rôle considérable dans les troubles émotionnels. Cette agitation survenant après la période d'incubation et précédant d'un jour les grands troubles est ici tout à fait caractéristique. A côté de cette agitation mentale Marceline éprouva divers troubles physiques, elle sentit des resserrements à la poitrine, de la gêne respiratoire, elle eut des vomissements. Elle se coucha très fatiguée et passa la nuit sans sommeil tout occupée de ces questions fatigantes. Le matin, comme elle ne se levait pas, sa mère la secoua, la pressa de s'habiller et de se rendre à son travail. Elle sortit sans rien dire; mais, au lieu d'aller à la maison principale sur les boulevards, elle se rendit au magasin de la rue Réaumur où elle voulait reprendre son travail. On se souvient qu'elle avait été quelque temps employée dans ce magasin en 1891, c'est-à-dire sept ans auparavant. Les personnes qui travaillaient à cet endroit l'accueillirent avec étonnement et ne comprirent pas ce qu'elle venait faire. Après plusieurs malentendus de ce genre qui pouvaient compromettre gravement sa situation, elle finit par comprendre qu'elle avait l'esprit troublé et qu'elle devait aller demander conseil au médecin qui la soignait.

La voici qui se rend alors rue Tronchet, chez M. Jules Janet qu'elle voyait à cette adresse en 1888, sans avoir la moindre idée que je la soignais depuis 1889. On la ramena chez moi, où elle arriva fort ahurie et sans rien comprendre à ce qui se passait. Il me fut facile de constater que la malade se croyait en 1888 et qu'elle n'avait consciemment aucune idée des événements postérieurs : c'était une grande amnésie qui effaçait neuf ans de sa vie.

Quelques mois plus tard, à la fin de cette même année 1898, elle eut encore un accident du même genre avec amnésie rétrograde considérable. Elle était encore peu habituée à ses fonctions d'inspectrice. Il y eut une petite irrégularité dans les comptes des caisses à propos de laquelle on lui demanda quelques renseignements et cela détermina encore chez elle une violente émotion. Elle resta inquiète et attristée pendant plusieurs jours, puis commença de

nouveau de l'agitation mentale sous forme d'interrogations : « Etait-elle responsable de cette irrégularité? Était-elle capable de diriger un service de ce genre? Est-ce que M. Janet ne s'était pas montré étonné et mécontent de sa nomination? Avait-elle été assez polie avec ceux qui s'étaient intéressés à elle? Devait-elle continuer à déranger tout le monde en demandant de l'assistance? etc... » Après une nuit pénible remplie par ces ruminations elle se rendit cependant d'une manière correcte à la maison de commerce. Mais en chemin elle se trouvait déjà embarrassée et étonnée : « Hier, se disait-elle, les feuilles poussaient aux arbres; maintenant elles tombent jaunes, que s'est-il donc passé? » En entrant dans la maison elle fut saluée par une employée qu'elle ne connaissait pas : « C'est drôle, pensa-t-elle, il me semble qu'il y a dans la maison des personnes que je ne connais pas. Nous ne sommes pourtant pas à l'époque des vacances pour qu'il y ait des remplaçantes... Tout le monde est changé et ces gens-là me regardent comme s'ils me connaissaient... » En arrivant dans le vestiaire, autre histoire : elle voulut s'habiller pour faire son service, mais dans son armoire elle ne trouva pas son tablier et en trouva à la place un autre « qui n'était pas à elle ». Les employées ont en effet dans cette maison un tablier blanc, les inspectrices ont un petit tablier noir plus orné. Elle avait oublié sa nomination du mois de janvier dernier et ne voulait pas mettre un tablier d'un grade supérieur au sien. Elle demanda partout : « qui lui avait pris son tablier? » On lui répondit qu'elle le tenait à la main et on la força à mettre ce tablier noir. Toute la journée elle resta très inquiète et très malheureuse, s'efforçant de faire de son mieux tout ce qu'on lui disait de faire, mais ne reconnaissant qu'un très petit nombre de personnes, ne reconnaissant aucune employée de la salle et toujours tourmentée de ce costume « qui allait la faire punir sévèrement ». Il est à remarquer que le trouble n'était pas absolument complet, de temps en temps dans la journée il y avait des éclaircies, des moments où le souvenir revenait : « Que je suis bête, c'est mon tablier d'inspectrice et voici une employée qui est entrée avant-hier. » Mais cela ne durait qu'un instant et l'oubli complet des choses récentes réapparaissait avec les mêmes étonnements. Elle était décidément trop inquiète, elle craignait de faire des sottises, elle se déclara malade et elle rentra chez sa mère pour avoir des explications. Les deux

femmes se querellèrent, l'une prétendait que l'on était en mai 1894, l'autre soutenait en montrant des almanachs que l'on était en octobre 1898. Marceline m'écrivit une lettre pour me dire son embarras, mais elle la data de mai 1894 et l'adressa rue Bellechasse où j'habitais à ce moment et où je n'étais plus depuis plusieurs années. La journée du lendemain se passa de la même façon : de temps en temps, surtout à la maison de commerce, elle retrouvait ses souvenirs pour un moment et reconnaissait les gens ainsi que son bonnet, mais cela disparaissait tout de suite et dès qu'elle voulait réfléchir elle ne retrouvait que les souvenirs de 1894 et aucun souvenir postérieur. Elle fut obligée de signer des bons pour les besoins du service et l'administration les lui renvoya en disant qu'ils étaient tous mal datés. La pauvre fille s'excusa, ne trouva pas la date qu'il fallait mettre à la place de la date fausse, s'affola et se décida encore à s'avouer malade et à se retirer. Dans la nuit les choses s'aggravèrent encore et le matin au lieu de se rendre au magasin sur les boulevards, elle alla tout droit rue Louis-le-Grand chercher une maison de couture où elle travaillait avant d entrer dans la maison de commerce, en 1888. Désespérée parce qu'on la renvoya de cette maison où personne ne la connaissait plus, elle alla encore chez M. Jules Janet qui la fit conduire chez moi.

De telles amnésies rétrogrades s'étendant sur huit ou dix ans en arrière ont été rares pendant mon observation, mais des amnésies rétrogrades plus courtes étaient extrêmement fréquentes. La cause la plus fréquente de ces amnésies rétrogrades était toujours l'émotion. Sa mère ayant un jour exprimé l'idée qu'elle pourrait bien un jour la laisser à Paris et aller vivre elle-même à la campagne comme elle le préférait, Marceline fut bouleversée et eut une amnésie rétrograde de six semaines qui donna lieu à bien des incidents. Chaque fois qu'elle rencontrait M. Ch. Richet dans les rues de Paris le souvenir du laboratoire la troublait tellement qu'elle se sauvait au hasard et qu'elle avait une amnésie rétrograde de huit jours : ce fait se reproduisit plusieurs fois avec une grande régularité. En traversant une rue, elle fut frôlée par une voiture et eut une amnésie qui la transporta 15 jours en arrière. Bien entendu, les démarches auprès de l'administration de sa maison, les querelles avec les employées, les réclamations du public, tout avait le même résultat et désorganisait la mémoire.

Même quand il n'y avait pas d'émotion, il suffisait que Marceline restât quelque temps sans me voir et sans se faire remonter pour qu'elle eût une amnésie plus ou moins étendue. Presque toujours, quand elle arrivait chez moi, elle avait oublié les huit ou les quinze derniers jours. En outre, à cette amnésie rétrograde s'ajoutaient d'autres amnésies portant sur diverses journées au milieu de la période dont elle gardait le souvenir, presque toujours sur les journées où quelque incident l'avait émotionnée. On pouvait noter aussi une amnésie qui existait assez régulièrement et qui portait non plus sur la fin, mais sur le commencement de la période pendant laquelle elle avait été absente. Je suppose par exemple que sa dernière visite ait eu lieu le 1er mars et qu'elle revient me voir deux mois après, le 1er mai. J'observe à ce moment trois catégories d'oublis : 1° elle a oublié ce qui vient de se passer pendant les quinze derniers jours depuis le 15 avril (amnésie rétrograde); 2° il y a des lacunes dans sa mémoire au milieu de souvenirs assez complets, elle a oublié par exemple la journée du 1er avril; 3° elle a oublié les premiers jours du mois de mars, ceux qui ont suivi immédiatement sa dernière visite, journées pendant lesquelles elle s'est cependant très bien porté. Toutes ces amnésies, quoique analogues, dans leur principe ne sont pas à mon avis tout à fait semblables et ne réclament pas la même explication.

Quelles que fussent ces amnésies on pouvait toujours constater certains caractères communs bien connus dans ces troubles de la mémoire chez les hystériques. Ces pertes de souvenirs quelquefois énormes ne produisent pas chez ces sujets les troubles que nous pourrions attendre. Azam a déjà noté chez sa Félida X. les procédés et les précautions qui lui permettaient de dissimuler les amnésies les plus graves et d'en éviter les conséquences trop fâcheuses : Marceline procédait de même. Elle avait à chaque instant des étonnements, quand elle ne retrouvait plus les objets ou quand elle ne reconnaissait pas les gens qui venaient lui parler et qui avaient l'air de la connaître. Comme elle se rendait compte de sa maladie, comme elle se rappelait avoir déjà été troublée de la même manière, elle savait se contenir, elle dissimulait son étonnement et ses ignorances, elle parlait le moins possible, suivait les gens, faisait ce qu'on lui disait de faire, même sans bien comprendre. Quand les choses étaient décidément trop graves, elle craignait

de faire des sottises et savait se retirer à temps. D'ailleurs je suis convaincu que bien des actes étaient dirigés par une sorte de mémoire latente qui aidait le sujet à son insu. J'ai bien souvent montré que ces amnésies n'existent que pour la conscience la plus élevée, quand le sujet fait attention parce qu'on l'interroge ou qu'il s'interroge lui-même et qu'elles n'existent pas quand le sujet agit par distraction, sans réfléchir et sans avoir la pleine conscience personnelle de ce qu'il fait. D'ailleurs quand on examinait le sujet, il n'était pas difficile de manifester l'existence de ces souvenirs subconscients par l'une ou l'autre des méthodes que j'ai indiquées et en particulier par l'écriture automatique que l'on arrivait quelquefois à obtenir d'une façon très remarquable.

Enfin, un grand caractère de ces amnésies, c'est qu'elles pouvaient toujours être effacées et que le souvenir pouvait être rappelé d'une manière complète. Quand Marceline était calmée, reposée, quand sous l'influence de divers procédés elle reprenait sa sensibilité consciente, elle semblait entrer dans un autre état que nous avons appelé l'état alerte et à ce moment tous les souvenirs en apparence supprimés réapparaissent successivement. L'ordre de réapparition est bien connu. En général les souvenirs les plus anciens réapparaissaient les premiers suivant la règle que l'on doit appeler la loi de Ribot et le sujet n'arrivait que peu à peu aux plus récents. Comme je l'ai fait remarquer à propos d'un autre cas du même genre, certains souvenirs particulièrement émotionnants ne réapparaissaient pas à leur place, ils étaient sautés pour ainsi dire et la restauration de la mémoire se poursuivait selon l'ordre du temps. Puis quand le sujet était plus fort, il revenait en arrière et reprenait conscience de ces souvenirs qu'il n'avait pas pu récupérer à leur date. L'impression générale que laissait cette restauration des souvenirs était que le sujet sortait d'un premier état où la faiblesse mentale était si grande qu'il était incapable de prendre conscience d'un souvenir dès que la perception de ce souvenir présentait quelque difficulté et qu'il reprenait peu à peu une certaine force de manière à pouvoir prendre conscience des souvenirs successivement en raison inverse de leur difficulté.

Il faut aussi remarquer que même les plus longues amnésies survenues pendant mon observation ne correspondaient pas tout à fait à celles qu'avait observées Jules Janet et n'étaient pas soumises

à la même règle. Elles étaient d'abord trop étendues puisqu'elles effaçaient les souvenirs de dix ans comme si pendant ces dix ans il n'y avait pas eu d'autres périodes de dépression dont le souvenir aurait du être conservé. Elles étaient d'autre part trop peu étendues puisque le sujet remontait jusqu'en 1894 ou jusqu'en 1889, mais ne retournait pas jusqu'en 1887 au moment de son séjour comme malade à l'hôpital de la Pitié. Si le sujet avait été dans un état second analogue à un somnambulisme déterminé par les manœuvres de Jules Janet, c'est à ce moment que les souvenirs auraient dû remonter. Or Marceline avait conservé le souvenir de son entrée dans la maison de commerce comme employée puisqu'elle voulait y aller travailler. Il ne s'agit donc pas d'un réveil proprement dit ni d'un véritable somnambulisme. Les choses sont moins simples et en même temps moins artificielles.

V. — Les oscillations du niveau mental.

Les études sur la mémoire viennent de nous montrer que dans la dernière partie de sa vie, de vingt-trois à trente-cinq ans, Marceline ne nous présenta pas précisément des changements brusques, des passages alternatifs d'un état à un autre, mais qu'elle présenta plutôt des oscillations entre un fonctionnement plus actif et plus complet et un fonctionnement ralenti et imparfait des centres nerveux les plus élevés. Les deux états que l'on appelait au début état de veille et état de sommeil n'étaient que deux extrêmes : Marceline était rarement tout à fait dans l'un ou tout à fait dans l'autre, elle était le plus souvent dans des états intermédiaires de dépression ou d'ascension et ce sont ces oscillations très variées qui déterminaient les divers aspects de la maladie. Je ne crois pas non plus qu'à tel ou tel degré de dépression correspondît exactement tel ou tel symptôme. Bien des influences faisaient que suivant les cas la faiblesse portait plus ou moins sur telle ou telle fonction. Quand la diminution d'activité portait uniquement sur le mouvement des membres, sur les fonctions de la vessie, sur les fonctions alimentaires qui perdaient leur forme supérieure consciente et volontaire le sujet semblait rester lui-même et devenir seulement plus malade. Il conservait plus ou moins la notion de la continuité de sa vie. Dans d'autres cas, sous des influences qu'il n'est pas

toujours facile de déterminer, la dégradation était plus brusque, elle portait probablement sur d'autres fonctions et s'accompagnait d'une amnésie rétrograde plus ou moins grave : le sujet devenait incapable de rattacher à sa perception personnelle présente les images des événements récents. Son trouble mental prenait l'aspect d'une division de la personnalité et d'une double existence. Pour comprendre ces divers aspects de la maladie, il faut rechercher les quelques indications que nous pouvons recueillir sur les causes de ces oscillations et de leurs divers aspects.

Si l'on cherche l'explication de ces changements d'état et de la forme qu'ils présentent, on rencontre vite une interprétation simpliste qui semble aujourd'hui momentanément à la mode dans le milieu médical, c'est l'explication proprement intellectualiste. Tous ces phénomènes quels qu'ils soient sont des suggestions, des sortes d'idées fixes que le sujet se met en tête ou que son médecin lui a mises en tête et tout se passe ainsi parce que le sujet a dans l'idée que cela doit se passer ainsi. C'est l'explication complète de la maladie hystérique par la suggestion. Pouvons-nous nous contenter ici de cette interprétation? Pouvons-nous conclure rapidement cette étude en disant que la maladie de Marceline est bien simple, malgré sa longueur et sa complication apparente et qu'elle est uniquement le résultat de quelques suggestions accidentelles ou maladroites?

Je suis assez disposé à croire qu'à certains moments, dans certains détails de tel ou tel accident, la suggestion a pu jouer un rôle. Cela a dû arriver plusieurs fois, comme cela arrive toujours dans toute maladie hystérique. A de certains moments, par suite même de l'évolution de la maladie qui rétrécissait la conscience et isolait les idées, une observation, une réflexion ou une parole entendue et plus ou moins bien comprise a pu devenir le point de départ d'une idée qui restait isolée dans un esprit trop étroit et cette idée a pu pendant un certain temps se développer d'une manière exagérée, se transformer en actes, en perceptions, en sentiments en dehors de la volonté et même de la conscience personnelle du sujet. Je crois volontiers que les hallucinations de Marceline, d'ailleurs assez rares, étaient des phénomènes de suggestion. Elle avait été frôlée par un cheval en traversant la rue, elle continuait à penser à cet accident et pendant huit jours elle croyait voir des chevaux qui couraient après elle et des fiacres

renversés dans la rue. Elle disait elle-même, comme on l'a vu, qu'à de certains moments voir des gens courir lui donnait envie de courir et lui causait une sensation violente d'essoufflement. Il y a des moments où elle ne pouvait pas apprendre qu'une personne de connaissance était morte sans voir sa figure devant elle pendant plusieurs jours, etc... Je crois aussi que dans certains cas la localisation de l'accident dépendait d'une idée. Ainsi dans une période où elle était fatiguée et disposée aux accidents des fonctions motrices, elle boitait de la jambe gauche parce qu'elle avait fait un faux pas et croyait s'être donné une entorse. Elle se remettait à vomir parce que devant elle on avait donné un vomitif à sa mère et l'apparition du vomissement à ce moment-là était en rapport avec l'idée de vomir. Je pense aussi que les limites exactes de l'amnésie rétrograde au début de l'observation de Jules Janet dépendaient quelquefois de l'idée de somnambulisme déterminée par les somnambulismes réels qu'elle avait présentés et par les mots de sommeil et de réveil souvent employés dans le traitement. Il est probable qu'il en était ainsi puisque ces limites de l'amnésie rétrograde n'ont plus été les mêmes quand les amnésies se sont reproduites quelques années plus tard dans d'autres conditions. Dans le traitement et surtout dans la manière dont le sujet réagissait au traitement il y avait des détails qui dépendaient des idées du sujet au moins en partie. Marceline aimait à ce qu'on lui tînt les mains d'une certaine manière; elle fermait les yeux au début de tout traitement et ne consentait à les ouvrir qu'après un certain temps, elle avait des grimaces et des secousses particulières quand elle se transformait, etc... On pouvait constater chez elle un grand nombre de faits de ce genre, je n'en doute aucunement. Je suis donc convaincu que les phénomènes de suggestion ont joué un certain rôle dans la maladie de Marceline, de même qu'ils interviennent plus ou moins dans la plupart des cas d'hystérie.

Cependant il m'est impossible d'expliquer par la suggestion et par le pouvoir des idées du sujet toute une maladie semblable. Ce serait, à mon avis donner une extension démesurée et dangereuse à une conception psychologique qui n'a pas une semblable portée. Il me semble que dans la médecine contemporaine il y a à propos de la suggestion une illusion analogue à celle qui joue un grand rôle dans la philosophie à propos du subconscient. L'examen de

certains troubles mentaux nous a permis de montrer autrefois que certains phénomènes psychologiques étaient parfaitement réels, mais que les sujets, par suite d'une illusion, d'un délire ou d'un trouble dans la formation de leur perception personnelle, ne rattachaient pas ces faits à leur personnalité, n'en prenaient pas conscience, j'ai appelé ces faits des phénomènes subconscients. Beaucoup de philosophes en ont tiré cette conclusion bizarre, c'est qu'il y avait au-dessous de la conscience normale un monde mystérieux et tout-puissant de pensées profondes et ils font jouer à ces pensées latentes un rôle merveilleux. On a démontré de même l'existence de certains faits de suggestion susceptibles dans certains cas, moins souvent qu'on ne le croit, d'une démonstration expérimentale et des médecins veulent se servir de ce phénomène, à mon avis assez limité, pour expliquer toutes les maladies mentales possibles.

Je ne pense pas que les suggestions, que les idées du sujet à propos de ses symptômes puissent expliquer le moins du monde une grande maladie comme celle que je viens de décrire tout simplement parce que je ne reconnais pas à la suggestion, à l'idée, un pouvoir semblable. Les suggestions que l'on a démontrées expérimentalement n'ont jamais eu que des effets très simples et très limités. On a fait accomplir de cette manière quelques mouvements, quelques actions déplacées et ridicules, on a déterminé quelques illusions, ou même quelques rêves sans gravité; on a déterminé quelques accidents maladifs d'une durée de quelques heures. Ce n'est que dans des cas très exceptionnels que l'on peut aller un peu plus loin et transformer plus ou moins complètement l'esprit d'un individu par le développement d'une idée qu'on lui met dans l'esprit. Je ne crois pas que l'on puisse obtenir des crimes par suggestion, le fait n'a guère été démontré. En tous cas, je ne crois pas que l'on puisse faire agir des suggestions sur l'esprit d'une personne pendant des années. Quand on a longtemps pratiqué la suggestion thérapeutique on ne sent que trop combien l'influence des idées suggérées est faible et de peu de durée. Transformer toute une vie par la puissance d'une idée, cela n'appartient qu'aux grands génies qui ajoutent à cette idée toute la force de leurs passions et de leur personnalité, cela n'est guère possible à ces pauvres idées, obscures et isolées, qui agissent dans l'esprit de nos malades d'une façon anormale en raison de leur isolement. La

maladie de Marceline, qui a commencé à l'âge de treize ans, qui a duré sans interruption jusqu'à la mort à trente-cinq ans, qui a troublé et perdu toute la vie pendant plus de vingt ans, a pu être très superficiellement modifiée par quelques idées, mais elle dépend dans son ensemble de causes bien plus profondes sur lesquelles les idées de cette pauvre fille n'avaient aucune influence.

Une autre considération me paraît importante : la suggestion demande pour agir et même pour durer certaines conditions psychologiques. Il faut que le sujet soit dans cet état d'esprit spécial qui fait la suggestivité. Marceline dans le cours même de sa maladie n'était pas toujours suggestible, elle ne le devenait que par moments dans toutes les rechutes, il est vrai nombreuses, de sa dépression mentale. Le problème le plus important consiste à se demander comment et pourquoi elle devenait ainsi suggestible; c'est là le fait essentiel beaucoup plus grave que tel ou tel phénomène particulier en rapport avec une suggestion qui se développait. Il n'est guère raisonnable de dire que le sujet se suggère à lui-même de devenir suggestible quand il ne l'est pas, et c'est pourquoi la suggestion phénomène secondaire ne peut pas expliquer la maladie sur laquelle elle se greffe.

Enfin, pour expliquer par la suggestion et par les idées du sujet tous les accidents qu'il a présentés, il faudrait au moins constater dans son esprit la présence de ces idées néfastes. C'est une supposition tout à fait gratuite que d'imaginer dans l'esprit de Marceline ces idées, ces convictions pessimistes qui auraient toujours déterminé des rechutes. Le sujet dont je connaissais toutes les pensées, pendant la veille et pendant les somnambulismes, n'avait de ces idées noires que dans les périodes de dépression. Dès qu'il était quelque peu remonté il était plein de confiance et même d'illusions. D'ailleurs il était entretenu dans ces illusions par toutes les personnes qui lui parlaient sans cesse de guérison. Puisque l'on parle de suggestions, il faut pourtant bien constater que Marceline a subi constamment pendant vingt ans des séances de suggestion continuelles. Nous n'avions qu'un désir, c'était celui de nous débarrasser d'une malade encombrante et par tous les moyens possibles nous suggérions la santé physique et morale. Si la suggestion avait eu la centième partie de la puissance qu'on lui prête chez les hystériques, Marceline n'aurait jamais dû retomber malade. Dans quel-

ques années on sourira de cette épidémie d'intellectualisme contraire à toutes les traditions de la psychiatrie française qui veut expliquer les troubles profonds de la pensée par cette altération superficielle des phénomènes les plus élevés.

A côté de la suggestion qui, dans certains cas seulement, a pu déterminer la forme de tel ou tel accident particulier, il est nécessaire de faire intervenir bien d'autres causes dont nous ne pouvons que soupçonner quelques-unes. D'abord il est incontestable que l'hérédité, la prédisposition par un certain degré de dégénérescence est évidente : les névropathes étaient très nombreux dans la famille et le sujet quoique intelligent était sur bien des points une débile. Je me demande même si une certaine prédisposition aux troubles nerveux de l'alimentation ne peut pas être héréditaire. Comment se fait-il que sur trois générations nous comptions cinq individus sur quatorze personnes qui présentent pendant des années des vomissements incoercibles? On admet bien aujourd'hui que certains systèmes de la moelle épinière ou du cervelet peuvent présenter une faiblesse congénitale capable de prédisposer aux scléroses systématiques et aux troubles de la marche. Pourquoi donc n'en serait-il pas de même pour le système cérébral qui gouverne la partie supérieure de telle ou telle fonction? Il est bien connu que dans certaines familles se transmettent des dispositions à la parole, au calcul ou à la musique, c'est-à-dire certains systèmes cérébraux congénitalement plus forts. Pourquoi n'y aurait-il pas transmission de systèmes cérébraux et psychologiques plus faibles? Marceline était une dégénérée avec faiblesse particulière portant sur la partie supérieure des fonctions de l'alimentation.

Cette faiblesse spéciale s'est manifestée dès l'enfance : nous avons vu que toute petite Marceline n'avait pas de plaisir du goût, pas de gourmandise, et qu'elle était difficile à alimenter. Mais bientôt les choses se sont aggravées par l'intervention d'une autre cause : comme toutes les dégénérées Marceline n'a pas pu supporter la puberté. Ce surcroît de dépenses a abaissé l'activité déjà faible des autres fonctions et dès l'âge de douze ans nous voyons commencer des accidents névropathiques de diverses espèces. Toute sa vie il en a été de même. Cette jeune femme est restée encore plus incapable, si l'on peut ainsi dire, d'exercer les

fonctions génitales que d'exercer les fonctions alimentaires. Elle a toujours eu une sagesse et une pudeur excessives qui sont souvent des preuves de faiblesse plutôt que de vertu. Mais surtout elle n'a jamais pu tolérer le phénomène des règles. Elle était toujours très malade avant les règles, qui n'ont jamais été régulières et qui disparaissaient pendant de longues périodes. Elle était assez souvent un peu améliorée comme beaucoup de névropathes pendant un jour ou deux par l'apparition même des règles : je crois qu'il s'agit là du bon effet d'une légère excitation génitale. Mais aussitôt après commençaient toutes sortes de désordres qui la déprimaient énormément. C'est le retour des règles qui à vingt et un ans, quinze jours après son départ de la Pitié, détermina ce qu'on a appelé le réveil, et qui n'était qu'une grave rechute de dépression mentale. C'est encore le retour des règles qui cent fois pendant mon observation amena des amnésies plus ou moins étendues, des vomissements, des hémorragies, des troubles dysphagiques et tous les accidents possibles.

Bien entendu toutes les maladies organiques, toutes les intoxications, ont joué le même rôle. Pendant des semaines et des mois Marceline retombait dans des dépressions profondes, parce qu'elle avait eu le coriza ou la grippe. Mais une autre cause est intervenue bien plus régulièrement encore, c'est la fatigue. Cette femme pouvait à peine suffire à une petite besogne journalière et toute irrégularité, tout surcroît de travail la mettait à bas. J'ai parlé d'une grande rechute quand elle a dû faire un service de nuit au magasin, j'aurais pu insister sur la crise de dépression consécutive à une exposition de marchandises dans les salles ou bien sur la rechute déterminée par une partie de campagne qu'on avait voulu lui faire faire pour la distraire. Enfin il faut tenir compte de la simple fatigue de vivre, d'agir journellement, de prendre sans cesse les quelques résolutions nécessitées par les petits événements quotidiens. C'est ce qui faisait que Marceline, s'épuisait, baissait peu à peu simplement par l'écoulement du temps et qu'elle ne pouvait guère rester un long intervalle sans retomber malade et sans demander du secours.

Enfin une cause d'épuisement et de rechute paraissait tout à fait prédominante, c'est l'émotion sous toutes les formes. J'en ai déjà donné tant d'exemples qu'il est inutile d'en ajouter d'autres. Sans

doute le sujet était plus émotif, quand il était déjà affaibli par une des causes précédentes et une légère cause d'émotion le précipitait très bas à ce moment; mais même dans les bonnes périodes un événement gravement émotionnant suffisait pour rappeler la maladie tout entière. L'émotion en réalité rentre dans les causes précédentes. L'émotion est un trouble général déterminé surtout par dérivation quand le sujet n'est pas capable de réagir correctement à quelque situation nouvelle pour laquelle il n'est pas déjà adapté. Il y a alors effort, dépense de forces irrégulière et excessive et cet effort est indéfiniment répété parce que la circonstance difficile reste toujours devant le sujet qui ne peut la franchir. Ces efforts répétés et impuissants amènent un épuisement tout à fait indentique aux précédents.

On constate très bien dans notre observation ce mécanisme de l'épuisement émotionnel : Un de ses chefs fait un jour à Marceline des reproches sur sa lenteur, sa fatigue perpétuelle et son aspect maladif, et lui parle d'un changement de service probable. La voici bouleversée : elle veut faire plus, agir autrement, transformer son apparence, elle se représente un autre service, un autre travail, un autre chef, elle essaye de se placer par imagination dans ces nouvelles conditions, et de prendre les résolutions nécessaires pour cette nouvelle situation. Elle n'y parvient pas : toute la journée et toute la nuit elle travaille de cette manière. Conclusion : elle s'épuise complètement, retombe dix fois plus mal qu'elle n'était et revient chez moi anesthésique, contracturée et amnésique. Un autre jour, sa mère lui fait observer qu'elle doit écrire à une certaine personne une lettre de remerciements et qu'elle a eu tort de ne pas l'avoir fait encore. Au fond dans son état d'aboulie et d'aprosexie elle est actuellement incapable d'écrire cette lettre et c'est pour cela qu'elle ne l'a pas écrite. La voici maintenant qui cherche à écrire cette lettre, qui la prépare dans son imagination, qui commence à prendre du papier, qui écrit même l'adresse sur une enveloppe; mais elle ne peut pas aller plus loin et les efforts dérivent en spasmes, en contractures, en vomissements, en agitations mentales; elle est complètement épuisée et retombe anesthésique et amnésique. C'est ainsi que la moindre des choses, une petite difficulté dans son service, le changement des chefs, l'essai d'un rangement nouveau des marchandises, la nouvelle d'un voyage que je dois faire pendant

quelques semaines, deviennent l'occasion de ce qu'on appelle des émotions, c'est-à-dire d'efforts d'adaptation impuissants et de graves rechutes.

Cette notion de l'épuisement, de la dépression nerveuse et psychologique me semble devoir prendre dans l'interprétation des névroses et des psychoses beaucoup plus d'importance que la notion de suggestion. La dépression doit être comprise, non comme une diminution de la force des fonctions, mais comme un abaissement de leur tension. Ces diverses fonctions subissent un abaissement, une dégradation dans leurs parties supérieures en conservant leurs parties inférieures. J'ai trop souvent insisté sur ce que j'appelle les parties supérieures et les parties inférieures d'une fonction ou d'une tendance pour revenir ici sur cette étude. Il est facile de comprendre que les parties de la fonction les plus récemment acquises au cours de l'évolution, les parties les plus complexes où interviennent les sentiments sociaux, la conscience de la personnalité, l'adaptation volontaire aux circonstances présentes sont celles qui disparaissent les premières dans tous les abaissements. La localisation de cet épuisement sur telle ou telle fonction particulière dépend de plusieurs faits très complexes. Elle dépend de la faiblesse antérieure de cette fonction, déterminée auparavant par une cause quelconque, de l'activité plus ou moins grande de cette fonction au moment du choc émotionnant, de la nature même des circonstances qui ont fait appel à telles ou telles fonctions et enfin, dans certains cas seulement, des idées que le sujet peut avoir à propos de son épuisement, c'est-à-dire de la suggestion. Celle-ci joue donc un certain rôle dans la maladie, mais un rôle bien plus restreint que celui de l'épuisement des fonctions nerveuses et psychologiques. Pour appliquer ces notions générales à notre malade, nous devons donc dire que Marceline est avant tout une malade atteinte de dépression mentale déterminée par l'hérédité névropathique, par les fatigues d'un travail au-dessus de ses forces et par diverses émotions.

Si on s'en tenait à ces remarques sur la dépression mentale, on n'aurait expliqué qu'une partie de la maladie de Marceline et on aurait laissé de côté la partie la plus originale de cette névrose. Le fait essentiel qui donnait à Marceline son aspect spécial, c'est que son activité nerveuse, en apparence si faible, pouvait facilement

se relever sous des influences très minimes et que par conséquent elle sortait de son état de dépression, d'une manière momentanée il est vrai, aussi facilement qu'elle y était tombée.

Cette ascension du niveau nerveux et mental dépendait d'abord de certaines circonstances qui survenaient naturellement : il y avait en somme des guérisons spontanées dont il faut tenir compte pour comprendre l'évolution de ces maladies. Les maladies accidentelles comme la grippe déterminaient, on vient de le voir, de graves rechutes. Mais presque toujours ces rechutes ne commençaient que dans la période de convalescence et de faiblesse; au contraire, pendant la période aiguë, quand il y avait un peu de fièvre, on notait souvent la disparition des anesthésies, des amnésies et des troubles du mouvement. Sous une influence fébrile de ce genre, la malade mangeait et buvait plus, les urines montaient à 600, 675 grammes et contenaient 18 grammes d'urée, ce qui était beau pour ce sujet.

Le repos ne réussissait pas toujours à Marceline, parce que le plus souvent elle était alors isolée et avait des inquiétudes graves sur son travail. Mais, quand on pouvait l'obtenir dans des circonstances favorables, elle était fortement améliorée par quelques semaines de repos. Elle était une de ces personnes qui aurait paru normale si elle avait été assez riche pour ne rien faire et pour être entourée de soins continuels. Beaucoup de névropathies sont ainsi des plantes de serre incapables de vivre à l'air extérieur. Les circonstances heureuses, c'est-à-dire au fond les circonstances qui facilitaient la vie et diminuaient l'effort d'adaptation, lui faisaient toujours du bien. Quand elle avançait dans sa carrière, quand elle quittait le service de veilleuse de nuit pour prendre un travail moins pénible et plus rémunérateur, elle remontait évidemment au moins pendant quelque temps.

Il est plus difficile de comprendre l'action des émotions dites excitantes ou sthéniques qui semblent avoir un effet opposé à celui des émotions ordinairement dépressives dont nous avons parlé. Certains incidents, que dans notre langage psychologique si confus et si insuffisant nous appelons encore des émotions, avaient évidemment sur Marceline un effet excellent tout à fait différent de celui que nous avons noté jusqu'à présent. A quatre ou cinq reprises je retrouve dans mes notes la description de scènes vio-

lentes que différentes personnes ou moi-même avons eu l'occasion de faire à cette pauvre fille. Elle devenait vraiment insupportable et on a été obligé de le lui dire assez sévèrement. Je l'ai menacée sérieusement de lui faire retirer sa place d'employée de commerce et de la faire entrer comme malade admise à la Salpêtrière. Dans une autre circonstance, une maladie grave de sa mère, une perte d'argent dans sa famille, l'ont mise brutalement en présence de difficultés sérieuses auxquelles il fallait absolument faire face. Il y a en apparence dans ces circonstances quelque chose de tout à fait identique à ce que nous avons noté dans les émotions précédentes qui lui faisaient toujours tant de mal. Comment se fait-il qu'à la suite de ces circonstances elle se relevait au lieu de tomber? Elle retrouvait sa sensibilité, sa mémoire, elle cessait de vomir, elle mangeait correctement, elle faisait parfaitement son service et elle paraissait guérie au moins pendant une quinzaine de jours.

J'espère pouvoir reprendre un jour plus complètement cette question des émotions et de leurs effets dans mon livre sur « les oscillations du niveau mental ». Pour le moment il suffit de faire remarquer que ces phénomènes ne sont contradictoires qu'en apparence, si on veut bien se placer toujours au même point de vue, étudier toujours comment se fait la réaction aux circonstances, comment le sujet arrive à agir : une psychologie pratique, une psychologie médicale est toujours une psychologie de l'action. L'émotion est dépressive quand le sujet, malgré sa dépense de forces, n'a pas pu réagir aux circonstances, quand il reste toujours devant la même difficulté. L'émotion a un effet d'excitation quand le sujet, malgré les difficultés et les dérivations de forces, a fini par réagir correctement aux circonstances et par s'adapter. Les choses se passent comme si une action réussie malgré les difficultés fortifiait non seulement une fonction mais l'esprit tout entier.

Ces diverses circonstances se produisaient fort rarement et avaient en pratique une influence restreinte : en somme ce qui caractérisait Marceline, c'est que toute sa vie, depuis le moment où Jules Janet l'a trouvée mourante d'inanition à la Pitié, elle a eu besoin pour se relever que l'on usât de procédés artificiels. L'un de ces procédés a été l'hypnotisme et la suggestion qui ont joué un grand rôle surtout au début : on profitait de sa dépression et du rétrécissement du champ de sa conscience pour la faire passer

d'un système psychologique dans un autre et pour lui mettre dans l'esprit une idée momentanément prédominante et utile. Mais le procédé essentiel qui dès le début a été le plus appliqué par Jules Janet a été comme je l'ai dit l'*aesthésiogénie*. Comme il arrive souvent chez des malades de ce genre, Marceline s'est habituée à ce procédé et elle se transformait sous son influence beaucoup plus facilement que par aucun autre. Quand on voulait la guérir rapidement d'un accident quelconque il fallait recommencer le traitement à peu près de la même manière qui avait réussi au début.

Le traitement consistait à constater quelles étaient les sensations en rapport avec la fonction altérée qui étaient diminuées ou complètement supprimées. Puis il fallait chercher à les faire réapparaître, c'est-à-dire forcer le sujet à en reprendre conscience. Par exemple si une jambe était paralysée ou contracturée, il fallait examiner les sensations cutanées, musculaires ou articulaires du membre inférieur, constater la forme et le degré de l'engourdissement, déterminer sur ce membre toutes espèces d'impressions en le pinçant, en le piquant, en l'électrisant, surtout en le mobilisant, en le massant. Après chaque excitation il fallait demander à Marceline ce qu'elle avait senti, la forcer à faire grande attention, l'encourager par tous les moyens, lui faire distinguer telle sensation d'une autre, la gronder quand elle se trompait et la faire recommencer vingt fois. Il fallait surtout lui ordonner de mouvoir son membre, la faire recommencer le mouvement de mille manières, lui faire faire avec application toutes sortes d'exercices de gymnastique analogues à la gymnastique suédoise et surtout la forcer à bien sentir les mouvements qu'elle faisait. Quand elle ne pouvait plus manger, il fallait faire le même travail pour la bouche, pour les lèvres, pour le pharynx et passer beaucoup de temps à lui apprendre à distinguer le goût du sucre du goût du sel, quand on plaçait sur sa langue l'un ou l'autre à son issu. Il fallait la forcer à sentir l'attouchement du pharynx et lui apprendre à prêter assez d'attention à cette impression désagréable pour récupérer le réflexe pharyngien. De la même façon il fallait lui rapprendre à respirer, à remuer le ventre, à sentir les mouvements de son ventre, l'exercer à rire, ou à bâiller, etc., à avaler en sentant bien chaque temps de la déglutition et en se rendant bien compte si la bouchée d'aliments était bien tombée dans l'estomac.

Quand ces diverses sensibilités réapparaissaient, on constatait chez ce sujet un certain ordre du retour des sensations et certaines réactions assez régulières. Marceline se plaignait que le travail demandé était pénible et douloureux : « Quand mon estomac se défait, disait-elle, ce sont des douleurs atroces. » Ces douleurs me paraissent surtout en rapport avec la détente des contractures, je les ai souvent décrites. A ce moment, elle grimaçait, criait, tordait ses membres et les secouait de toutes les manières. Après ces douleurs du début elle commençait à apprécier les diverses impressions d'une façon vague et plutôt pénible qui ressemblait à des chatouillements, à des fourmillements très agaçants. Après un certain exercice elle distinguait correctement les impressions fortes, puis les faibles, puis les sensations spéciales comme l'odeur ou le goût. A la fin seulement les impressions douloureuses étaient perçues correctement, c'est-à-dire qu'une sensation de douleur correspondait réellement à une excitation exagérée et pénible pour un individu normal.

Jules Janet aurait été disposé à accorder quelque importance à la régularité de ces réactions et à cet ordre dans la réapparition des sensations. Il insistait sur cette régularité, quand il montrait le sujet à quelques auditeurs à l'hôpital de la Pitié : cet enseignement a eu je crois quelque influence sur certaines théories relatives à l'hystérie et publiées postérieurement. Je crois pour ma part que ces réactions du sujet sous l'influence de l'aesthésiogénie sont fort variables et dépendent beaucoup de la manière dont les choses se sont présentées au moment des premières expériences. Quand je faisais des recherches de ce genre à l'hôpital du Havre, quelques-uns de mes malades s'endormaient au moment des changements importants de la sensibilité. J'en ai vu depuis beaucoup d'autres qui ne réagissaient en aucune manière et dont la sensibilité se transformait sans qu'ils se fussent plaints de rien. Il faut reconnaître cependant que j'ai vu un assez grand nombre d'hystériques qui se comportaient à peu près de la même manière que Marceline. Il y a là une grande variété de phénomènes qui dépendent de diverses influences.

Quoi qu'il en soit, il fallait beaucoup de patience et de travail pour mener à bien cette transformation. On pouvait quelquefois l'obtenir complète en une séance, le plus souvent on était obligé

de suspendre le travail et de le faire en plusieurs fois à cause de la fatigue du sujet. La fatigue causée par ces efforts d'attention pour récupérer les sensations et les mouvements pouvait être très grande et, si elle était exagérée, elle déterminait rapidement une rechute avec amnésie rétrograde et même confusion mentale. Il fallait prendre des précautions pour éviter cet écueil. Une certaine souffrance persistait dans la région que l'on avait traitée à cause de la décontracture des muscles et il fallait pendant vingt-quatre heures éviter les faux mouvements et même les mouvements brusques qui auraient fait recommencer la contracture. J'ai décrit autrefois cette période de fatigue et de trouble qui suit communément des séances de ce genre, elle était très accentuée chez Marceline[1]. Ce n'était qu'après une journée de fatigue qu'elle entrait tout à fait dans *la période d'influence* avec restauration complète de toutes les fonctions. Alors elle se trouvait dans l'enthousiasme : « Je suis si contente sans bien savoir pourquoi ; je sors dans la rue pour voir des gens contents, car il me semble que tout le monde est heureux comme moi. »

Chez beaucoup d'autres malades ce bien-être finit par être permanent : les rechutes s'éloignent et finissent par disparaître. C'est ce que j'ai observé chez beaucoup de mes malades qui ont été soumis à des traitements analogues. Il n'en a pas été ainsi chez Marceline qui, peut-être à cause d'un travail excessif, peut-être plutôt à cause d'une constitution héréditairement insuffisante, est toujours retombée pour une raison ou pour une autre. Ces rechutes ramenaient régulièrement tous les symptômes de dépression que je viens de décrire. Le sujet retombait dans tous ses accidents hystériques et en même temps il changeait complètement de caractère. Marceline était de nouveau triste, découragée, mécontente d'elle-même et sans aucune volonté. En outre cette rechute ramenait tous les troubles de la mémoire et particulièrement les amnésies rétrogrades. Le traitement que le sujet devait de nouveau réclamer restaurait l'état mental et rétablissait les souvenirs perdus. Ces oscillations singulières qui se reproduisaient régulièrement pendant des années amenaient une véritable transformation périodique de tout le caractère et de toute l'apparence du sujet, elles déterminaient un véritable dédoublement de la personnalité.

1. *Revue philosophique*, février 1897 ; *Névroses et idées fixes*, 1898, I, p. 432.

Les études que nous venons de faire sur l'évolution de cette longue maladie et sur la manière dont s'est réalisé ce dédoublement de la personnalité nous permettent, je crois, de jeter quelque lumière sur ce phénomène singulier de la double existence chez les hystériques qui a paru autrefois si remarquable et qui recommence aujourd'hui à attirer l'attention. La plupart des observations ont pour type le cas de Felida X. de Azam : chez tous ces malades on retrouve deux états psychologiques inégaux, l'un dans lequel le sujet est joyeux, alerte, dans lequel il a à sa disposition toutes ses fonctions et en particulier toute sa sensibilité et toute sa mémoire, l'autre dans lequel le sujet est triste, aboulique, incomplet, le plus souvent anesthésique et dans lequel il a de très grandes amnésies rétrogrades portant sur une partie plus ou moins importante de sa vie passée, et surtout sur les périodes remplies par l'état alerte précédent. Les états de Marceline ressemblent tellement à cette description que nous avons pu l'appeler « une Félida artificielle ».

La comparaison est instructive et nous permet tout d'abord de mieux nous entendre sur la désignation de ces deux états. D'après les conventions proposées par Azam et adoptées à peu près par tous les écrivains postérieurs, on désigne par le nombre 1 l'état que le médecin a observé le premier chez le sujet, l'état de dépression dans lequel Felida vivait depuis longtemps avant ses métamorphoses, et on appelle état 2 l'état alerte passager qui est venu couper de temps en temps la monotonie de la dépression et qui ne laissait aucun souvenir quand le sujet retombait dans l'état 1. Ces dénominations deviennent tout à fait incorrectes quand on les applique à Marceline. Il est absurde d'appeler état 1 ou état naturel un état de dépression incompatible avec la vie; il est invraisemblable que cette jeune femme ait toujours été dès le commencement de sa vie dans un état pareil. En réalité cela est faux, elle a commencé dans son enfance avant la puberté par avoir à sa disposition toutes ses sensibilités et toutes ses fonctions : c'est là le véritable état 1. L'état dans lequel on l'a trouvée à l'hôpital de la Pitié est un état anormal amené par l'hystérie qui avait évolué depuis la puberté, c'est l'état 2. Mais que faisons-nous alors de l'état obtenu en apparence par les pratiques de l'hypnotisme? Est-ce un état 3? En aucune façon, dans cet état elle retrouve les fonctions normales, la sensibilité et la mémoire qu'elle avait autrefois,

je ne vois aucune raison pour distinguer cet état de l'état naturel de son enfance que nous avons appelé état 1. C'est tout simplement une guérison momentanée déterminée par une excitation artificielle qui alterne avec des rechutes de la maladie[1].

Je crois qu'il en est absolument de même pour tous les autres cas que l'on a embrouillés par des dénominations fausses. Felida aussi a eu dans l'enfance un état 1 qui après la puberté a cessé d'être permanent. Il ne réapparaissait plus que dans les périodes d'état alerte improprement appelées périodes d'état second. On a remarqué avec étonnement qu'à la fin de sa vie cet état existait presque seul, c'est tout simplement parce que l'hystérie était guérie et que la malade revenait à l'état normal de son enfance. Il n'y avait d'anormal que l'état d'anesthésie et d'amnésie survenu graduellement après la puberté et qu'on avait pris à tort pour un état prime parce qu'il durait depuis longtemps quand on a observé le sujet pour la première fois.

La seule difficulté que soulève cette comparaison de notre sujet avec les cas célèbres analogues à Felida, c'est la question des limites de l'amnésie rétrograde. Chez Felida, d'après ce que nous dit Azam, les limites de l'amnésie rétrograde qui apparaissait dans l'état de dépression était toujours extrêmement nettes, Felida avait oublié tout l'état alerte et rien que les périodes d'état alerte. Il n'en fut pas toujours de même chez Marceline qui, nous l'avons vu, avait des amnésies rétrogrades fort irrégulières suivant les moments. Je répondrai d'abord qu'il y aurait lieu, le cas échéant, de reprendre cette observation de Azam avec un peu plus de précision. Des amnésies de ce genre sont très précises quand il s'agit d'un petit nombre de somnambulismes ne durant chacun que quelques heures; il y a toujours à mon avis de la confusion plus ou moins grande dans la réapparition ou la disparition des souvenirs quand il s'agit de longues périodes répétées pendant des années. Azam lui-même fait remarquer qu'à l'âge adulte il y avait chez Felida des évocations « d'un passé plein d'ombre » qui revenaient mal à propos.

1. J'ai déjà eu l'occasion de revenir à plusieurs reprises dès le début de mes études sur cette conception du somnambulisme complet des hystériques considéré comme une reproduction artificielle de l'état normal. *Automatisme psychologique*, pp. 114, 136, 177; *Accidents mentaux des hystériques*, p. 226; *Névroses et idées fixes*, I, pp. 50, 239, 435; *The major symptoms of hysteria*, p. 89; *Les névroses*, p. 268.

J'aurais voulu savoir si dans les périodes de grave dépression il n'y avait pas de temps en temps des amnésies trop étendues portant sur les souvenirs d'événements qui s'étaient produits pendant les autres états de dépression : cela me paraît bien probable. D'autre part si on considère Marceline, on voit qu'au début de l'observation, quand les apparitions et les disparitions de l'état maladif étaient rendues très nettes par des traitements plus assidus, les souvenirs se comportaient exactement comme chez Felida. Même plus tard les souvenirs les plus facilement et les plus rapidement oubliés pendant les périodes de dépression étaient ceux qui correspondaient aux périodes les plus alertes. J'ai fait remarquer que lorsqu'elle arrivait en dépression après une longue absence les souvenirs qui étaient toujours oubliés étaient ceux de la première partie du temps écoulé depuis sa dernière visite, ceux qui se rapportaient aux journées suivant immédiatement la séance précédente, c'est-à-dire aux journées les meilleures pendant lesquelles l'état était le plus alerte. Plus on serrera les faits de près plus on verra que ces faits sont analogues.

L'amnésie qui semble jouer un rôle considérable dans ces dédoublements de la personnalité est une simple conséquence de la dépression, de l'aprosexie, de la diminution de la synthèse mentale. Les troubles de la mémoire existent chez tous les déprimés sous forme d'amnésie continue plus ou moins grave. A celle-ci se rattache très souvent un certain degré d'amnésie rétrograde : le souvenir des événements récents étant le plus difficile à utiliser, à synthétiser avec les perceptions nouvelles. Enfin, dans certains cas, il y a en outre des amnésies localisées et les souvenirs de certaines périodes du passé sont particulièrement difficiles à évoquer pendant l'état de dépression. Ces souvenirs, en apparence effacés, correspondent le plus souvent à des périodes pendant lesquelles l'état mental était fort différent de ce qu'il est actuellement. Ils correspondent à une période d'activité cérébrale plus grande et de tension psychologique plus élevée, ils en gardent quelque chose et sont accompagnés de sentiments qui ne correspondent plus à l'état actuel. Certains malades, dont le champ de conscience fort rétréci est tout entier rempli par des perceptions et des représentations d'un certain genre, ne sont pas capables d'y faire entrer ces souvenirs trop différents. On sait que l'hystérique remplit sa conscience étroite par un seul

groupe de perceptions, par une seule idée : c'est le principe de la suggestion, du somnambulisme, de l'anesthésie, des paralysies; c'est aussi le principe des amnésies localisées. Quand il y a chez des hystériques de grandes oscillations du niveau mental, les deux états mentaux se séparent exactement comme dans des cas plus simples les idées et les sentiments se séparaient l'un de l'autre. Ils cessent de se rattacher comme chez les individus normaux par des gradations et des souvenirs. Ils s'isolent l'un de l'autre par des phénomènes d'amnésie et forment en apparence deux existences, deux personnalités séparées. L'hystérie donne la forme de la double personnalité aux oscillations périodiques de la dépression et de l'excitation. En un mot *la double personnalité est la forme hystérique de la dépression périodique.*

Pour entrer plus avant dans cette étude, pour présenter une interprétation plus complète des divers cas de double personnalité qui ont été décrits, c'est la périodicité même des accidents dépressifs qu'il faudrait étudier. Il faudrait expliquer pourquoi dans chaque cas particulier le sujet retombe après un certain temps dans un état inférieur à sa vie normale. C'est un peu le problème de la dépression périodique, des maladies circulaires dont l'étude est si à la mode aujourd'hui, qu'il faudrait aborder : je ne puis le faire ici incidemment. L'observation de Marceline ne me permet qu'une seule remarque sur ce point. La plupart des auteurs qui parlent de ces maladies mentales périodiques me semblent trop disposés à croire que la régularité des périodes, que le rythme des oscillations du niveau mental fait partie intégrante de la maladie. Sans doute chez quelques malades et surtout après de nombreuses rechutes une certaine périodicité peut s'établir par une sorte d'habitude et d'éducation. Mais le plus souvent, surtout au début, les rechutes dans un état de dépression ne me paraissent pas réglées d'avance par l'évolution même de la maladie. Il faudrait à mon avis tenir compte davantage des circonstances extérieures et des nécessités de la vie qui ramènent à des intervalles en apparence réglés des causes de fatigue ou d'émotion suffisantes pour abaisser la tension psychologique chez des débiles. Cela est évident dans l'histoire de Marceline, car ses rechutes ont toujours eu des conditions extérieures faciles à découvrir et les excitations, les ascensions du niveau mental ont eu des causes bien apparentes puisqu'elles ont

presque toujours été déterminées artificiellement. Si l'on étudiait de la même manière la vie entière de ces malades qu'on appelle circulaires, je crois que l'on serait surpris de constater que les choses se passent souvent de la même manière. L'analyse minutieuse et prolongée des maladies mentales coûte sans doute énormément de temps et les résultats sont loin d'être en rapport avec les efforts qu'ils ont coûtés. Mais dans l'état actuel de la science psychiatrique c'est encore le genre d'études qui donne le plus d'enseignements.

Dr Pierre Janet.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Morale.

G. Dromard. — Les mensonges de la vie intérieure. In-16, 181 pp., Paris, F. Alcan, 1910.

M. Dromard avait projeté d'écrire un livre sur la *Sincérité*. Ce livre a si bien changé « en cours de route » qu'il est devenu : *les Mensonges de la vie intérieure*. Voilà de ces tours que l'étude approfondie d'une question joue au penseur de bonne foi. A la réflexion, rien de plus logique d'ailleurs, si la sincérité n'est point naturelle et si on n'y arrive qu'après avoir traversé les complications, les subtilités, les illusions sentimentales et en être revenu. Or telle est précisément la thèse de l'auteur. Il prouve la sincérité en réfutant le mensonge : *solvuntur objecta*!

Tout dans le moi est mensonge. Le moi qui se dresse devant la conscience n'est lui-même qu'un « fantôme », personnage d'emprunt, rôle de parade, différent du moi réel qu'on ne croit pouvoir assez mépriser, qu'on désavoue, qu'on ignore. Ce « moi-fantôme » c'est tantôt par choix qu'on l'adopte (snobisme), tantôt par nécessité sociale, professionnelle, qu'on le subit. Mais, dans les deux cas, on le fait sien, on se l'assimile; l'attitude menteuse devient la vérité vécue; on est finalement ce qu'on croit être.

Mais la croyance n'est pas seulement en nous un principe de devenir et de changement, elle est aussi un principe d'immobilité et de mort. Il y a, en effet, « des croyances fossiles », qu'on ne met pas en question, qu'on ne discute pas, qu'on ne croit pas avoir à justifier, qu'on suit aveuglément par habitude, par imitation. Ces « croyances fossiles » voisinent en nous avec les idées nouvelles, n'entrent pas en contact avec elles, les laissent se développer et vivre. Elles sembleraient ne devoir être qu'un obstacle au progrès; elles servent en réalité le progrès dont elles ralentissent la marche précipitée et hâtive. Elles sont des erreurs sans doute, mais des erreurs utiles, sur lesquelles on vit, pendant que s'ébauchent et en attendant que se formulent les vérités de l'avenir. Aussi l'art a raison qui maintient la tradition, qui garde le culte des « idées mortes », en fait sentir la vérité et la beauté.

De même, c'est entrer dans le faux que de se regarder vivre, de faire de ses sentiments un objet de contemplation, quand ils ne

devraient être qu'un principe d'action. Le moi affectif a alors un « double représentatif », lequel en est l'image déformée, à savoir, suivant les cas, la simplification puérile et niaise (la sensiblerie) ou l'amplification grandiose et héroïque (le romanesque). Et pourtant « le dilettantisme sentimental », ce dédoublement du moi réel et esthétique, n'est pas sans avantages. Il est bon, en un sens, de se détacher de soi, de se dérober à soi-même la pauvreté réelle de ses sentiments, de se hausser à un idéal, si chimérique qu'il soit, et d'en réaliser quelque chose. L'illusion sentimentale est un soutien, un appui et une condition de vie morale, de progrès.

Tout n'est pas à déplorer non plus dans ces « sophismes d'amour-propre, d'intérêt et de passion », que M. Dromard étudie sous les noms de « jugements de tendance » et de « raisonnements de justification ». Certes nos jugements sur nous-mêmes sont pleins de prévention, de complaisance : nous ne nous avouons pas nos défauts et nous nous attribuons les qualités que nous devrions avoir. Nous jugeons les autres hommes, les événements par rapport à nous. L'égoïsme, l'amour, la haine ont les mêmes effets que l'amour-propre, troublent notre vie, faussent notre jugement. Notre vision des choses est partielle et partiale ; nous ne percevons qu'une réalité « tronquée et truquée ». Mais cette faiblesse logique est dans la vie une force. Il y a de pieux mensonges, des illusions heureuses. Il est d'un bon esprit de fermer les yeux sur ce qui est, de ne voir que ce qui doit être, de jeter sur la vie le manteau de la poésie, de faire ainsi de l'or avec la boue.

Que dire du raisonnement qui est au service du sentiment, qui engendre l'art éhonté de la casuistique, la restriction mentale, tous les compromis avec la conscience, qui invoque les principes pour ménager les intérêts, pour autoriser les faiblesses, etc.? On parle d'une « logique affective », qui est le raisonnement vicié à la fois dans sa fin et dans ses procédés, allant à une conclusion arrêtée d'avance et s'accommodant de tous les arguments, si faux et contradictoires qu'ils soient. N'est-il pas misérable et vain de raisonner ainsi, non pour s'éclairer, mais pour se justifier? Non pourtant, « si la foi qui permet d'agir est moins une certitude rationnelle qu'une confiance voulue », si « elle est une tendance plus qu'une possession ». N'est-il pas heureux que le sentiment se soutienne de lui-même, en dehors de la logique et à l'encontre de la logique? L'action ne serait-elle pas autrement singulièrement réduite, entravée, voire tarie dans sa source?

Après s'être établie contre la raison, la croyance se maintient contre la raison. Elle devient un parti pris ; elle est « un repos » qui ne se laisse pas troubler. Nous nous attachons à nos idées, non parce qu'elles sont justes, mais parce qu'elles sont nôtres, et qu'il nous coûterait d'en changer. *Entêtement, esprit de contradiction, misonéisme*, tels sont les noms qu'on donne à cet état d'esprit qui résiste à l'expérience et à la raison, et qui procède d'un amour-propre

ombrageux. On serait tenté de n'y voir qu'aveuglement et mauvaise foi. Il y a là pourtant le principe de la fidélité aux idées.

L'entêtement a pour correctif la versatilité d'opinions. Nous sommes le jouet de tendances contraires : amour et haine, égoïsme et désintéressement. Le conflit est partout : entre nos devoirs (justice, charité), entre nos devoirs et nos appétits. Ne pouvant nous mettre d'accord, nous nous donnons le change à nous-mêmes, nous établissons dans notre vie une unité factice, imaginaire. En cela nous sommes à la fois dupeurs et dupés. Nous nous prenons à nos mensonges. Le mensonge dès lors n'est que provisoire ; il devient la vérité, « l'hypocrisie se détruit elle-même en se réalisant ». La vie est un déséquilibre évoluant vers un équilibre, une désorganisation en marche vers une organisation nouvelle ; la sincérité de même est un mensonge se changeant en vérité.

On voit dès lors combien est vaine la devise de la sagesse antique : *Connais-toi toi-même*. Nos états d'âme sont « complexes, instables et équivoques ». Allez donc isoler des sentiments contraires (justice, égoïsme) qui fusionnent et forment une synthèse originale, unique ; allez donc fixer des sentiments changeants : allez donc comprendre des instincts qui s'ignorent et d'ailleurs peuvent être dévoyés, contradictoires. L'introspection est enfin une faculté exceptionnelle, rare et toujours partielle, imparfaite.

Mais au fait ne vaut-il pas mieux s'ignorer? L'analyse est dissolvante : elle tue le désir, paralyse la volonté, supprime la spontanéité et la vie. Elle dissipe toute fiction ; or il y a des fictions sans lesquelles on ne peut vivre, « un mensonge vital ».

Comment concilier le droit de la vérité et la nécessité du mensonge? C'est la question que M. Dromard pose et prétend résoudre. Sachons-lui gré de la présenter sous une forme aiguë, de dresser contre la conscience un réquisitoire vigoureux, méthodique et complet, de ne lui faire grâce d'aucune duperie, volontaire ou non, et de lui tenir compte pourtant des circonstances atténuantes, d'essayer de la juger équitablement, *sine ira et studio*. La conscience se rélève-t-elle finalement de toutes les accusations portées contre elle? Il semble qu'on ne distingue pas assez entre les erreurs inévitables, les illusions à demi conscientes et les mensonges voulus. L'auteur prouve bien que nous ne pouvons atteindre qu'à une sincérité relative ; encore celle-ci doit-elle être, à nos yeux, entière et M. Dromard nous fait douter de nous-mêmes, nous rend suspecte une sincérité qui ne serait souvent qu'un mensonge heureux et tournant bien.

L. Dugas.

Carl Stumpf. — VOM ETHISCHEN SKEPTIZISMUS, 1 br. in-12, 30 p. Leipzig, Barth, 1909.

Cet opuscule est la reproduction d'un discours tenu dans l'*Aula* de l'Université de Berlin le 3 août 1908 par le Recteur de l'Université, M. Carl Stumpf, à l'occasion d'une fête en l'honneur du roi Frédéric-Guillaume III, fondateur de cette Université qui porte son nom. — M. Stumpf discute les arguments de *scepticisme moral*. Il montre que la science des sociétés humaines (Völkerkunde), si elle décrit les variations des idéals moraux en rapport avec celles des conditions d'existence, nous autorise seulement par là à replacer les phénomènes de la moralité dans l'ensemble de la vie psychique collective, et nous engage à voir dans l'évolution de la moralité un approfondissement de ces idéals (ainsi pour l'idéal de liberté, pour l'idéal sexuel, etc.); et il conclut, à cet égard, que l'on ne saurait nier dans l'Europe actuelle l'existence de deux séries inverses de sentiments d'évaluation extrêmement nuancés, mais généralement acceptés par tous, et qui constituent dans leur ensemble la conscience au sens populaire du mot. — Ramener les impératifs de cette conscience à un legs des traditions et des pressions sociales, c'est, comme Paul Rée l'a fait ressortir très logiquement, détruire l'autorité de cette conscience pour celui qui en pénètre intelligemment les origines. Et le recours, à la manière de Bain ou de Paul Rée lui-même, aux sentiments de sympathie n'est pas propre à sauver la morale rationnelle. Sans compter que cette réduction à la pression traditionnelle et sociale est en opposition directe avec la nature de la conviction morale (ethische Gesinnung), laquelle se révèle en toute clarté dans le conflit avec la tradition (ainsi Luther, Giordano Bruno, etc.). — Ce qui fait défaut à ces explications, c'est le facteur intellectuel, la connaissance rationnelle (Einsicht). Les sentiments moraux doivent être fondés sur une telle connaissance, ainsi que Socrate et Kant l'ont montré; mais, si l'action morale se distingue ainsi de l'action instinctive ou de celle qui procède de l'habitude, le principe suprême de la moralité ne saurait être, ainsi que l'a conçu Kant, de nature formelle; les racines de la moralité rationnelle doivent être cherchées, d'un point de vue matériel, dans les valeurs idéales (vérité, beauté, joie de vivre, liberté, puissance, personnalité, etc.) Tout le désaccord entre les philosophes de la vie morale, sans en excepter les adeptes de la transvaluation des valeurs, consiste uniquement dans la manière diverse de hiérarchiser ces biens, reconnus par tous. Dans l'application aux circonstances concrètes de ces types absolus d'évaluation, les coefficients attribués aux idéals atténuent ou annulent l'un ou l'autre de ces biens; ainsi apparaît le relativisme, qui modifie la valeur des idéals selon les diverses circonstances. — Le fait de l'évidence morale ne saurait être obscurci par l'existence d'un problème épistémologique portant sur l'essence même de cette évidence à caractère sentimental (Gefühlsevidenz. — M. Stumpf rappelle, à ce sujet, les analyses de Brentano). Ce même fait peut

fournir matière à une recherche étiologique, être mis ainsi en rapport avec l'idée de l'évolution (et M. Stumpf indique, à ce propos, quelle serait, en ce domaine comme dans les autres, l'importance du concept de « l'évolution créatrice » — Neubildungen); mais on touche par là au rapport entre la morale et la métaphysique, et il vaut mieux séparer celle-là de celle-ci. De même on ne saurait fonder la morale sur la volonté supra-individuelle des néo-fichtiens, tels que Münsterberg (bien que de telles spéculations soient propres à renforcer l'aptitude à la vie morale — Lebensstimmung), car il y aurait cercle à vouloir fonder ce qui est immédiat sur ce qui n'est pas donné immédiatement. — Le passage de la théorie des biens (Güterlehre) à celle des devoirs est assuré, non par un précepte, mais par une loi naturelle et psychologique : la réalisation des idéals n'est possible que par le sacrifice de l'individu aux fins de la vie commune; et la perfection individuelle n'est accessible que par l'oubli de soi-même. L'estime de soi ne saurait être le motif de la moralité : la conscience morale (ethische Gesinnung) est identique à la conscience objective (sachliche Gesinnung). De là deux tâches qui s'imposent : une connaissance exacte de la réalité, de l'anatomie du corps social et de la technique de la vie; une réflexion inlassable sur l'essence et les racines de la moralité, seule apte à produire le sentiment des valeurs indéniables, la reconnaissance de ce qu'il y a de rationnel dans les valeurs transmises, l'attribution d'une valeur nécessaire à l'ordonnance de fait de la vie et à la solidité des institutions, le respect de la loi et du devoir dont la splendeur est voilée pour le sceptique. Sans doute, la connaissance morale ne peut être efficace que si elle pénètre d'abord le cœur; mais les natures intellectuelles (les plus modernes de toutes) soumettent leurs sentimeuts au contrôle de leur pensée; et les natures non intellectuelles, assujetties au milieu et à la tradition, finissent par s'abandonner à la conduite des intellectuels, qui assument de plus en plus la formation et la transformation de la vie. Ainsi s'accomplissent lentement les espoirs tant raillés de Platon.

J. Segond.

II. — Sociologie.

Max Nordau. — Le sens de l'histoire, Paris, F. Alcan, 1910. Vol. in-8°, 428 p.

Dans ce nouvel ouvrage de M. Nordau, on retrouve toutes les qualités, mais aussi quelques-uns des défauts, de ses ouvrages précédents : richesse d'idées, profonde pénétration critique, pensée rigoureusement logique, mais aussi amour du paradoxe, dogmatisme quelque peu exagéré, partialité critique frisant parfois l'injustice.

Dans les deux premiers chapitres, M. Nordau fait table rase de tout le travail de l'historiographie et de la philosophie de l'histoire tradi-

tionnelles. En ce qui concerne la première, l'auteur l'accuse de n'être ni une science descriptive, ni une science explicative, de limiter son horizon à une partie minime de l'histoire humaine, de ne répondre à aucun besoin réel et vital de l'humanité, de n'être qu'un amas de légendes, d'anecdotes et de fables susceptibles tout au plus de procurer aux lecteurs une certaine jouissance esthétique, mais servant avant tout de moyen dont les pouvoirs établis se servent pour justifier leurs abus et privilèges, pour donner le change sur leurs origines, pour inspirer à la foule le respect et la crainte favorables à leur maintien. Quant à la philosophie de l'histoire, à l'historiosophie, l'auteur lui reproche de n'avoir été jusqu'ici qu'un succédané ou un complément de la théologie, qu'une métaphysique creuse, fondée sur des conceptions anthropocentriques, subjectives, finalistes, et dans les cas les plus favorables, c'est-à-dire lorsqu'elle consentait à faire abstraction de buts et de fins, pour ne rechercher humblement que les seules causes des actions humaines, de n'être parvenue qu'à des résultats incomplets et douteux, de n'avoir vu qu'une partie de l'homme, et non l'homme tout entier, l'homme réel et vivant, dans toute la plénitude de ses besoins, mobiles et passions.

A cette histoire, qui selon l'expression de Saint-Simon, n'a été jusqu'à ce jour qu'une « biographie du pouvoir », ou, selon la définition méprisante de Joseph de Maistre, qu'une « conspiration permanente contre la vérité », M. Nordau veut opposer une conception objective de l'évolution historique de l'humanité, conception dépourvue de toute tendance finaliste, uniquement préoccupée de la recherche des causes et cherchant ces causes non dans un monde transcendant, extérieur et supérieur à l'homme, mais dans l'homme lui-même, dans ses penchants et ses besoins les plus naturels et les plus permanents. L'histoire doit considérer l'homme non comme un être ayant une place à part dans la nature et soumis à l'action de forces et de lois particulières, mais comme faisant partie d'une espèce animale semblable à toutes les autres espèces animales. Comme tout être vivant, l'homme subit l'influence des mêmes conditions naturelles, et tous ses actes et toutes ses manifestations ne sont que des réponses à l'action du milieu ayant leur source dans l'instinct primordial inhérent à tout ce qui vit : l'instinct de la conservation. La seule différence qui sépare l'homme de tous les autres êtres vivants consiste dans ce fait que son système nerveux et son cerveau ont atteint un degré de développement unique dans le monde vivant, ce qui l'a rendu capable de concentrer et de prolonger son attention, c'est-à-dire d'observer, de réfléchir, de comparer, de former des jugements, de tirer des conclusions, bref de *connaître*. Or la faculté d'être attentif et le besoin de connaître, venant en aide à l'instinct de la conservation, ont déterminé toute la marche de l'évolution de l'humanité, cette évolution ne constituant qu'une série indéfinie et jamais achevée de changements et de transformations que l'homme a fait subir à la nature, afin de rendre le

milieu extérieur favorable au maintien, à la conservation de la vie. Tandis que l'animal, en présence de conditions naturelles hostiles ou défavorables, périt ou s'adapte à l'aide de modifications anatomiques, l'homme est le seul être vivant qui ose regarder la nature en face et, loin de s'incliner devant elle ou subir humblement ses arrêts, entre en lutte avec elle et cherche à la plier à ses convenances, à l'adapter à ses besoins.

A supposer que la faculté de l'attention artificielle et le besoin de connaître constituent des qualités innées à l'homme, il n'en est pas moins évident que ces qualités, pour se développer, ont eu besoin d'un concours de circonstances particulières sans lesquelles elles seraient peut-être toujours restées à l'état latent. Ces circonstances ont été fournies à l'homme par les changements profonds survenus sur la surface du globe terrestre. A ses débuts l'homme s'était trouvé placé en effet dans une nature en quelque sorte paradisiaque, où il pouvait vivre sans le moindre effort, grâce au climat tropical ou sub-tropical qui y régnait. Après une durée dont il est impossible d'évaluer l'étendue, ce climat qui était parfaitement adapté à tous les besoins de l'homme, fut remplacé par une période glaciale où l'équilibre entre les besoins humains et les conditions naturelles se trouva complètement rompu, et c'est cette rupture d'équilibre qui a toujours constitué et constitue encore de nos jours le stimulant le plus puissant de l'évolution humaine, la cause la plus profonde de toutes les manifestations de l'activité humaine. C'est en vue de rétablir cet équilibre que les hommes commencèrent à se grouper en sociétés, car affirmer, ainsi que le font encore de nos jours certains sociologues, que l'homme est un être social par sa nature, c'est prendre l'effet pour la cause, la vie sociale n'étant en réalité qu'une des formes de lutte imaginées par l'homme pour se maintenir au milieu d'une nature hostile, une des nécessités qui lui ont été imposées par les conditions défavorables du milieu. La faculté de l'attention artificielle et prolongée, la curiosité et sa forme la plus élevée, le besoin de connaître, n'ont été à leur tour, ainsi que nous venons de le dire, que des armes dont les hommes se sont servis et se servent encore de nos jours pour satisfaire leur instinct de la conservation. Mais il est évident qu'en ce qui concerne tout particulièrement le besoin de connaître, l'homme ne pouvait aboutir, dans les premières phases de son évolution, qu'à ce que M. Nordau appelle l'*illusionisme*, et la religion avec tous ses attributs et toutes ses institutions, dont la nature et l'origine ont donné lieu à tant de discussions et engendré tant d'explications contradictoires, ne serait qu'une des formes de cet illusionisme, autrement dit une forme imparfaite de la connaissance.

Dans l'effort qu'il fait pour adapter la nature à ses besoins, l'homme cherche toujours à suivre la ligne de la moindre résistance. C'est là une tendance naturelle et qui n'a pas besoin d'autre explication. Or il n'a pas fallu à l'homme un grand effort d'attention pour s'apercevoir

que le moyen le plus commode et le plus facile de se maintenir dans le milieu consiste dans l'exploitation du semblable, dans la jouissance gratuite des fruits et produits de son travail. Et cette exploitation de l'homme par l'homme n'a été possible à son tour que grâce à l'inégalité naturelle et originelle des hommes Il s'est trouvé de tout temps, dans chaque agglomération humaine, des hommes plus audacieux, plus violents, plus entreprenants que les autres, une minorité d'individus en possession de facultés physiques, morales et intellectuelles dépassant le niveau moyen, qui ont su imposer à la foule leur autorité et leur pouvoir, la faire travailler à leur profit, bref vivre en parasites. Le parasitisme est aussi vieux que les sociétés humaines, et toute l'histoire politique n'est que l'histoire du parasitisme, de l'exploitation de l'homme par l'homme, des luttes successives que des individus ou des groupes d'individus se sont livrées pour s'emparer du pouvoir et s'arroger le droit de vivre aux dépens de la foule. L'histoire, telle qu'elle a été conçue et écrite jusqu'à nos jours, n'a été que l'histoire envisagée du point de vue des classes dirigeantes, c'est-à-dire des parasites qui se sont servis de ce qu'il est convenu d'appeler la tradition, comme de la religion, pour justifier et éterniser leurs abus et privilèges. Le progrès politique et social consiste dans la restriction du parasitisme et dépend à son tour du progrès des connaissances, du progrès intellectuel.

Nous n'avons pu exposer ici que quelques-unes des idées maîtresses de ce livre touffu et qui, malgré le grand effort d'objectivité que l'auteur a visiblement voulu s'imposer, n'en est pas moins traversé d'un bout à l'autre d'un souffle généreux, d'une réelle et chaude sympathie pour les exploités, pour les victimes du « parasitisme ». Et si en terminant il fait la constatation pessimiste de l'inanité et de la vanité de tous les idéaux humains qui s'évanouissent comme autant d'ombres devant les progrès de la connaissance, il n'en accorde pas moins que le seul idéal qui ait résisté jusqu'ici à la connaissance calme et froide, est l'idéal de bonté et d'amour désintéressé. M. Nordau ne nous dit pas où il a puisé cet idéal et nous n'avons pas besoin de le lui demander. Il nous suffit de constater dans cet aveu une concession importante au finalisme, puisqu'il s'agit là incontestablement d'un idéal *a priori*, qui devance la connaissance et serait même capable le cas échéant d'entrer en opposition avec elle, si ses données se montraient trop défavorables à sa réalisation.

Dr S. JANKELEVITCH

J. Novicow. — LA CRITIQUE DU DARWINISME SOCIAL. Paris, F. Alcan, 1910, 1 vol. in-8°, 406 pp.

On sait le succès que le principe darwinien de la lutte pour l'existence a eu auprès d'un certain nombre de sociologues qui s'en sont emparés pour l'appliquer tel quel à la vie des sociétés et pour

proclamer que tous les progrès de la civilisation, tous les perfectionnements de la vie sociale résultent exclusivement des luttes incessantes que se livrent entre eux les individus d'un même groupe social d'un côté, les différents groupes sociaux d'un autre côté, ces luttes assurant l'élimination des individus inférieurs, des moins aptes, des moins doués, et le triomphe des individus supérieurs, des plus aptes, des plus doués. Après une vogue d'une certaine durée, la théorie du darwinisme social est entrée dans une période d'éclipse et ne compte plus aujourd'hui qu'un nombre de partisans très limité qui eux-mêmes ne l'acceptent et ne professent qu'avec beaucoup de restrictions et toute sorte de réserves.

Le livre de M. Novicow a le mérite de résumer avec une grande clarté et beaucoup de chaleur les différentes objections dont est passible la théorie du darwinisme social et de lui opposer la conception de l'association et de la solidarité qui, grâce à des faits nouveaux ou mieux observés, tend de nos jours à se substituer de plus en plus à celle de la lutte pour l'existence.

M. Novicow commence par rappeler toutes les attaques victorieuses que le darwinisme a subies dans son domaine propre qui est celui de la biologie. La transformation des espèces à l'aide de variations lentes n'est plus aujourd'hui le dogme intangible qu'elle était il y a seulement une vingtaine d'années, et il est également reconnu de toutes parts que la lutte pour l'existence est loin d'être la seule et unique cause de la survivance des espèces, que cette survivance n'est pas toujours, qu'elle est même rarement, l'apanage et le privilège des espèces les plus aptes, les mieux douées. Il est démontré que la lutte pour l'existence est une force aveugle qui n'épargne ni les bons ni les mauvais (au sens biologique de ces mots) et que le progrès est dû le plus souvent à un ensemble de circonstances heureuses que telle espèce a rencontrées par hasard, mais qu'elle aurait pu tout aussi bien ne pas rencontrer. On a fait un usage abusif des mots *le plus apte*, car l'individu le plus apte n'est pas toujours le meilleur, pas plus que l'espèce la plus apte n'est nécessairement l'espèce supérieure. « Plus apte » signifie tout simplement « plus adapté au milieu », et des individus ou espèces inférieurs, toujours au sens biologique du mot, peuvent être, et le sont le plus souvent, plus adaptés au milieu dans lequel ils sont appelés à vivre que les individus et espèces dits supérieurs. La lutte pour l'existence peut opérer une sélection à rebours tout aussi bien qu'une sélection dans le sens du développement et du perfectionnement, et celui qui voit dans la lutte la seule cause du progrès, de l'ascension de l'amibe informe et amorphe à l'homme avec la différenciation infinie de ses organes et appareils, se fait une idée étroite, sinon fausse, du véritable mécanisme de l'évolution des êtres vivants.

Mais l'erreur devient plus grande, et à cause de ses conséquences pratiques plus dangereuse, dès qu'on s'avise d'appliquer le principe

de la lutte à la vie sociale. En procédant ainsi, on néglige un nombre infini de faits qui, parce qu'ils sont de tous les jours et de tous les instants, passent inaperçus ou semblent ne mériter aucune attention, alors qu'ils ont en réalité une importance capitale. Certes, l'homme est obligé de lutter pour l'existence, mais que sont les luttes qu'il livre à ses semblables en comparaison de celles qu'il livre à la nature pour se protéger contre ses influences nocives, contre les dangers et les périls qu'elle sème sous ses pas, pour la mettre à la portée de ses besoins, pour lui arracher ses secrets, pour découvrir ses forces et ses lois dont il se sert ensuite pour la combattre? Cette lutte est tellement tenace, persévérante et continue et ses résultats tellement féconds que si l'on veut absolument voir dans la lutte la cause du progrès, c'est de la lutte contre la nature qu'il faut parler, et non de la lutte de l'homme contre ses semblables, de groupes sociaux contre d'autres groupes sociaux.

Pour justifier ce que M. Novicow appelle l'homicide collectif, on invoque l'argument tiré de la soi-disant généralité de la lutte dans le monde vivant, et on laisse ainsi entendre qu'il s'agit là d'un instinct primordial, inséparable de la vie. Certes, les animaux s'entre-tuent et s'entre-dévorent, mais on oublie qu'il s'agit de luttes entre animaux appartenant à des espèces différentes, les espèces plus fortes s'attaquant aux espèces plus faibles, en vertu de la loi du moindre effort. Le loup s'attaque bien à l'agneau, mais jamais à son congénère. De même l'homme n'a pas commencé par s'attaquer à son semblable, parce que celui-ci était capable de lui opposer une résistance qui rendait l'issue de la lutte fort incertaine, son instinct devait le pousser plutôt vers des proies plus faciles à vaincre, et ce n'est que beaucoup plus tard, lorsque la vie purement instinctive a commencé à jouer un rôle subordonné, que la lutte a dû s'introduire et s'installer parmi les hommes. Mais ce qui caractérise cette lutte et la différencie profondément des luttes qui ont lieu dans le monde animal, c'est que celles-ci visent à la mort totale et à l'absorption de l'adversaire, le loup n'étant satisfait que lorsqu'il a détruit l'agneau et l'a incorporé à sa substance, tandis que les luttes humaines ont pour objectif moins la mort totale que la mort partielle de l'adversaire, sa mise en état d'infériorité, ce qui n'exclut nullement la possibilité d'une association entre le vainqueur et le vaincu.

L'association, voici en effet le grand fait de la vie sociale, et non seulement de la vie sociale, mais de la vie en général, puisque notre organisme lui-même, pour ne parler que de celui-là, est formé par une association d'un nombre incalculable de cellules et que c'est seulement grâce à cette association qu'il a pu atteindre à ce degré de perfection, à ce maximum d'intensité vitale qui le caractérisent Dans la vie sociale l'association joue exactement le même rôle, mais parce que ses manifestations sont de tous les instants elles passent facilement inaperçues, tandis que l'attention se trouve violemment attirée vers des phéno-

mènes infiniment moins fréquents et au fond moins efficaces, mais qui frappent notre imagination précisément par leur caractère catastrophique. Il est grand temps de substituer en sociologie, comme on l'a déjà fait pour la géologie, à la conception catastrophique celle des causes actuelles, lentes et invisibles, et alors on se rendra compte du rôle énorme qui revient à l'association en ce qui concerne le progrès social, et on se convaincra sans peine que, loin d'avoir favorisé ce progrès, les guerres et les luttes n'ont fait le plus souvent que l'entraver, en introduisant dans les relations inter-humaines le trouble et la désorganisation.

Le progrès est avant tout en fonction des institutions que possède un groupe social. Or il est évident que ces institutions découlent surtout de l'idée que les membres de ce groupe professent au sujet de la nature du lien social, des rapports sociaux. Cette idée découle à son tour des besoins que les membres de la collectivité ont à satisfaire à un moment donné de leur existence. Ce qu'ils veulent avant tout, c'est réaliser le maximum de bonheur compatible avec les conditions du milieu et l'état de leurs connaissances, et ce bonheur, ils le réalisent en se donnant telles ou telles autres institutions. Dès qu'ils s'aperçoivent que celles-ci ne répondent plus complètement au but auquel elles étaient destinées, ils les changent, les transforment, les remplacent par d'autres, de façon à obtenir un maximum d'adaptation à leurs besoins, à leur idéal de bonheur. Bref, les causes du progrès doivent être cherchées non dans un fait extérieur et relativement rare, tel que la guerre, mais dans les mobiles psychiques de l'homme, dans ses besoins, intérêts et aspirations. Lorsque la guerre sert la cause du progrès, elle ne le fait qu'indirectement et accidentellement, les peuples n'améliorant, ne perfectionnant leurs institutions à la suite d'une guerre que s'ils y sont poussés par d'autres raisons, lesquelles n'ont le plus souvent pas le moindre rapport avec la guerre.

Telles sont les considérations générales à l'aide desquelles M. Novicow combat la doctrine du darwinisme social. On voit qu'elles ne sont pas dépourvues de force et de valeur. Nous regrettons de ne pouvoir exposer avec les mêmes détails les autres chapitres du livre dans lesquels il réfute les divers « romans anthropologiques » qui ont été inventés en vue de la justification de la guerre et montre tout ce que le progrès intellectuel, politique et économique aurait à gagner si l'entente et l'association se trouvaient complètement et définitivement substituées à la lutte et à la concurrence. Signalons encore à l'attention des lecteurs le chapitre intitulé : « La force et le droit », dans lequel M. Novicow fait une analyse très fine de ces deux notions, en distinguant la « force au service du droit » de la « force qui prime le droit ». Ce livre vient à son heure pour clore une discussion qui n'a que trop duré, et les quelques exagérations qu'il renferme constituent une légitime réaction contre un point de vue qui a commis la double faute d'appliquer aux phénomènes sociaux des notions tirées des

faits biologiques, alors que ces faits eux-mêmes ont été en grande partie mal observés ou mal interprétés.

Dr S. JANKELEVITCH.

III. — Histoire de la philosophie

I. **Joseph-Louis Perrier.** — THE REVIVAL OF SCHOLASTIC PHILOSOPHY IN THE NINETEENTH CENTURY, 1 vol. in-8° de VIII-344 pages, New-York, The Columbia University Press, 1909.

II. **A.-M. Viel.** — MOUVEMENT THOMISTE AU XIXe SIÈCLE, *Revue thomiste*, novembre-décembre 1909 (p. 733-746), janvier-février 1910 (p. 95-107).

I. — Les lecteurs de la *Revue philosophique* ont été tenus au courant des tentatives faites dans le monde catholique pour remettre le thomisme en usage, depuis que Léon XIII en 1879 par l'encyclique *Æterni Patris* en recommanda l'étude comme celle du système philosophique qui convenait le mieux au catholicisme. Les articles sur le mouvement néo-thomiste, dont le premier a paru en 1892, dont le dernier est de décembre 1908 et de janvier 1909[1] ont été utilisés par ceux qui, dans le monde catholique, ont travaillé à le faire connaître ou à lui donner une plus grande extension, depuis l'abbé Élie Blanc, dans son *Histoire de la Philosophie et particulièrement de la Philosophie contemporaine*, jusqu'à M.-M. Perrier et A.-M. Viel.

M. Perrier, nous apprennent les *Études* (19 sept. 1909, p. 373) est un catholique, mais un laïque, qui après avoir suivi en Europe un cours complet de philosophie scolastique, est allé à l'Université Columbia de New-York où il a obtenu le grade de docteur. Il figurait en 1909 sur la liste des professeurs du collège *Loyola*, dirigé à New-York par les Jésuites[2]. Autant qu'on peut en juger par son ouvrage, M. Perrier aurait été étudiant à Louvain dont il connaît et admire les maîtres, les doctrines et les hommes.

Son œuvre comprend deux parties; la première est une exposition, la seconde, une histoire. Dans la première (8 ch. de la p. 14 à la page 153) M. Perrier nous dit d'abord ce qu'il entend par philosophie scolastique et par néo-scolastique (ch. I). Puis il traite successivement de la logique scolastique (ch. II), de la métaphysique scolastique (ch. III), à propos de laquelle il examine l'existence de la métaphy-

1. Une partie seulement de ces articles a été incorporée à *l'Esquisse d'une Histoire générale et comparée des philosophies médiévales*. Paris, Alcan, 2e édition. Je rappelle ces articles pour ne pas être obligé de répéter ce qui y a été dit et il suffira au lecteur qui désirera être complètement renseigné de s'y reporter.

2. Ces renseignements n'ayant pas été, à notre connaissance, rectifiés par M. Perrier, peuvent être considérés comme exacts.

sique, les théories relatives à l'acte et à la puissance, à la substance, à la cause. Après la métaphysique vient la cosmologie (ch. IV), avec les hypothèses sur la constitution de la matière, la nature et les propriétés de la matière première, de la forme substantielle, la science moderne et la constitution de la matière. Ensuite nous passons à la psychologie (ch. V) avec la théorie de l'abstraction, la nature et le siège (*locus*) de l'âme humaine; à la théologie naturelle (ch. VI), théologie naturelle et révélée, preuves de l'existence de Dieu, attributs de Dieu; enfin à la philosophie morale (ch. VII).

L'auteur nous avertit qu'il n'a pas voulu donner un cours complet de philosophie scolastique. Il s'est borné à l'exposition et à la discussion des principes dont la connaissance est indispensable pour comprendre ce que les uns appellent la renaissance, les autres la restauration de la scolastique et qu'il nomme — d'une formule familière aux historiens du protestantisme d'Angleterre et des autres pays —, le réveil de la scolastique (*the Scholastic revival*). Pour une étude complète de la philosophie scolastique, M. Perrier renvoie « aux expositions magistrales d'Urraburu, de la Société de Jésus, à Mgr Mercier, l'ancien directeur de l'Institut thomiste de Louvain, aujourd'hui archevêque de Malines, aux Jésuites de Stonyhurst (*Philosophical Series*[1]). » Il donne aussi comme excellents les traités plus courts de Ginebra (*Elementos de Filosofia*, *Elementos de Ética y de Derecho Natural*), de la Société de Jésus, et de Pecsi, professeur au séminaire hongrois d'Esztergom (*Cursus brevis philosophiæ*, *Crisis axiomatum modernæ Phisicæ*).

La partie historique comprend les chapitres VIII à XV (p. 153-248). Il y est question des précurseurs du Réveil de la scolastique (ch. VIII) du Réveil en Italie (ch. IX), en Espagne, en Portugal et dans l'Amérique espagnole (ch. X), en Germanie et en Autriche (ch. XI), en France (ch. XII) en Belgique (ch. XIII) dans tous les autres pays de l'Europe, Hongrie, Bohême, Pays-Bas, Angleterre (ch. XIV), aux États-Unis et au Canada (ch. XV). L'auteur a suivi, pour ses divisions, les races plutôt que les groupements politiques. Ainsi il a réuni l'Autriche à l'Allemagne et mis à part la Bohême et la Hongrie. Il a rapproché l'Amérique du Sud de l'Espagne, parce que, « en dépit du principe ridicule que nous appelons la doctrine de Monroë, les nations de l'Amérique du Sud sont et seront toujours essentiellement espagnoles, nous regardant comme des étrangers, parfois comme des barbares ». Pour composer cette seconde partie, il a été aidé par un certain nombre d'auteurs dont il rappelle les noms et l'œuvre, que

1. La *logique* est de Clarke, les *Premiers Principes de la connaissance* de Rickaby qui a aussi composé la *Philosophie morale* et la *Métaphysique générale*. La *Théologie naturelle* est de Boelder, la *Psychologie* de Maher, l'*Économie politique* de Devas. C'est dit M. Perrier, p. 229, la meilleure exposition de la philosophie scolastique en langue anglaise.

nous rappelons après lui pour renseigner nos lecteurs sur les sources auxquelles a puisé M. Perrier : Gonzalez, *Historia de la Filosofia*, Elie Blanc, *Histoire de la philosophie*, Besse, *Deux centres du mouvement thomiste*, Gomez Izquierdo, *Historia de la Filosofia del siglo XIX*, Ferreira-Deusdado, *La philosophie thomiste en Portugal*, Van Becelaere, *La philosophie en Amérique*, Garcia, *Tomismo y Neotomismo*, Valverde Tellez, *Œuvres historiques*[1].

La bibliographie va de la page 249 à la page 336. Un *Index* occupe les pages 337 à 344.

L'ouvrage a paru sous le patronage du pragmatiste John Dewey, professeur à Columbia University.

Le livre est clairement écrit et bien composé. La bibliographie est considérable. On ne saurait dire qu'elle est complète parce qu'en pareille matière, il n'est possible à personne de tout connaître. Peut-être même serait-il préférable d'avoir bientôt une bibliographie critique et limitée à un certain nombre d'auteurs qui méritent autorité. M. Perrier a joint aux auteurs néo-scolastiques des indications relatives aux philosophes du moyen âge, par exemple à Abélard, à Roger Bacon, non pas qu'il ait voulu remplacer le *Grundriss* d'Ueberweg, mais parce qu'il estime que, dans la constitution de la néo-scolastique, il faut faire une place à l'histoire de la philosophie (p. 38).

L'histoire du Réveil néo-scolastique résume les travaux antérieurs et nous apporte, sur l'Amérique du Nord et du Sud, sur le Mexique et le Canada des indications intéressantes. Je crois qu'il faut faire quelques réserves. Il n'est pas prouvé que les travaux de Barthélemy Saint-Hilaire et de Ravaisson sur Aristote aient préparé la voie à Sanseverino et à Kleutgen (p. 157). Pour l'Espagne, M. Perrier insiste avec raison sur les œuvres d'Urraburu (p, 182), mais il ne signale pas le travail de D. Salvador Bosé (*Rev. phil.*, sept. 1909, p. 309) qui annonce l'intention de concilier le lullisme avec le thomisme. Peut-être d'ailleurs le volume de M. Perrier, qui mentionne la *Revista luliana* a-t-il été imprimé avant l'apparition du livre de Bové. Pour la Suisse allemande, M. Perrier signale Fribourg et les Dominicains qu'il cite, Coconnier, Berthier, Mandonnet, ont surtout écrit en français (p. 201). Puis j'avoue que je ne saurais placer le R. Nicolas Haufmann au-dessus des thomistes de Fribourg qui ont fait des élèves dont les études fort remarquables sont citées par M. Perrier lui-même (Heitz, Brunhes, Kaiser auxquels on peut joindre Robert). Pour la France, je

1. L'*Historia* de Gonzalez est de 1879. Elle a été traduite en français par Pascal. Nous avons signalé l'Histoire de M. Élie Blanc dans la *Revue philosophique* et dans l'*Esquisse*. Le travail de Ferreira-Deusdado a paru dans la *Revue néo-scolastique* en 1898; celui de Van Becelaere, dans la *Revue thomiste* avant d'être édité à part à New-York en 1904. Le *Tomismo y Neo-tomismo* de Garcia a paru en 1903 à San Luis Potosi. Valverve Tellez a écrit : *Apuntaciones historicas sobre la filosofia en Mexico*, 1899; *La Verdad*, 1897; *Critica filosofica*, 1904; *Bibliographia filosofica mexicana*, 1907.

doute aussi qu'on suive le classement de M. Perrier : « Blanc, Farges et Domet de Vorges, avec les Jésuites Delmas et de Régnon sont les représentants les plus distingués du néo-scolaticisme en France. De mérite égal ou à peine inférieur sont Gardair, Peillaube, les Dominicains Coconnier, Sertillanges, Maumus et Mandonnet (p. 207). » Mais ce qui importe en pareille matière, c'est moins le classement que l'indication des œuvres.

Dans son *Introduction* M. Perrier soulève une question fort importante au point de vue historique. En étudiant le problème des causes du Réveil scolastique, il discute l'interprétation qu'a donnée Paulsen dans *Immanuel Kant* et ce qui a été dit dans l'*Esquisse* après avoir figuré dans la *Revue philosophique* : il n'admet pas que l'Église ait vu dans la scolastique — ou pour parler plus exactement dans le thomisme — la seule philosophie qui s'harmonise avec son dogme et le seul moyen de retenir les esprits dans l'obéissance. Et il n'est pas convaincu que l'on ne peut interpréter dans un sens chrétien et catholique les doctrines de Kant ou de Hegel (p. 11). Que cela soit possible, nous en convenons volontiers. Tout ce que nous avons entendu dire, c'est que Léon XIII et après lui beaucoup de catholiques ont voulu, avec le thomisme philosophique, faire l'unité complète dans l'Église catholique [1].

Sur les chapitres I à VIII, dans lesquels M. Perrier donne l'exposition des doctrines néo-scolastiques, il y aurait plus d'une discussion à instituer et plus d'un éclaircissement à demander. En fait il y a, dans le monde catholique, des néo-thomistes et des néo-scolastiques. Il est parfois difficile de distinguer entre les uns et les autres. Mais en forçant les différences, on pourrait dire que les Dominicains et souvent aussi les Jésuites sont surtout thomistes, ce qui ne les empêche nullement de puiser chez d'autres philosophes du moyen âge et chez les savants modernes, tandis que les philosophes de Louvain sont surtout néo-scolastiques, ce qui ne les empêche pas de donner leur adhésion formelle à S. Thomas. M. Perrier, qui a conservé le mot néo-scolastique, nous explique de façon assez curieuse (p. 37) les modifications qui ont été apportées par les néo-scolastiques dans la philosophie du moyen âge, en ce qui concerne l'histoire de la philosophie, en ce qui concerne le progrès des sciences. Ce qui résulte clairement de toutes les discussions auxquelles on s'est livré — et cela apparaît bien à la lecture de M. Perrier — c'est que les historiens de la philosophie doivent renoncer au mot « scolastique », pour des raisons que nous avons déjà en partie données et sur lesquelles nous nous réservons de revenir.

C'est pour des raisons analogues que nous nous bornons à appeler l'attention sur l'exposition de la logique, de la métaphysique, de la cosmologie, de la théologie, de la psychologie, de la théologie natu-

1. C'est aussi l'avis des *Études*, 5 novembre 1909, p. 377.

relle et de la morale. On y trouvera un point de vue personnel — en une certaine mesure — et une dispositon à faire la synthèse recommandée par Léon XIII autour du thomisme avec des préoccupations différentes de celles qui apparaissent à Rome ou à Louvain. Et en ce sens l'œuvre a une certaine nouveauté : on dirait que l'auteur est venu au thomisme, après avoir étudié Kant, Hume, Mill, peut-être encore d'autres penseurs anglo-saxons.

II. A. M. Viel étudie le *Mouvement thomiste au XIXe siècle* aperçu d'après ses historiens. Dans deux numéros de la *Revue thomiste*, le Dominicain, professeur à Toulouse, nous donne une vue d'ensemble « de la renaissance scolastique au XIXe siècle », qui précède, si j'ai bien compris l'auteur, un exposé détaillé du mouvement thomiste actuel. Il rappelle par ordre alphabétique — pourquoi pas par ordre chronologique — les auteurs — et le nombre en est grand — qui ont essayé de retracer le tableau de ce mouvement. Puis il en donne un aperçu succinct, en indiquant les principales sources : on voit du même coup les noms — au haut des pages — et les œuvres, au bas. Il suit l'ordre suivant : Italie, Espagne, Portugal, Mexique, Colombie, Chili et Amérique du Sud, Allemagne, Autriche et Suisse, Angleterre, États-Unis, Canada, Belgique et Hollande, France. Sur plus d'un point M. A. M. Viel complète M. Perrier et l'on doit signaler, chez l'un et chez l'autre, à côté d'une adhésion formelle au thomisme comme aux doctrines catholiques, le souci de faire une œuvre historique, en s'entourant de renseignements aussi complets et aussi exacts que possible.

FRANÇOIS PICAVET.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

The Psychological Review.

Vol. XVI, 1909.

1. — Boris Sidis et Kalmus. *A Study of galvanometric deflections due to psycho-physiological processes*, II (1-35). — Ce sont les résultats des expériences exposées dans le vol. XV (p. 390-396) et qui consistaient à faire approcher la main d'un galvanomètre très sensible et bien réglé : à l'état de repos, il n'y avait pas de déviation de l'aiguille; mais une sensation ou une émotion déterminant une déviation : une idée pure ne faisait pas varier l'aiguille. Les auteurs, qui après avoir constaté que les directions données par Waller ne se vérifiaient pas toujours, se sont assuré que les oscillations de l'aiguille n'étaient pas dues à des influences cutanées.

M. Meyer. *The nervous correlate of attention*, II (36-47). — Suite à l'article du vol. XV (p. 358-372), où l'auteur a exposé sa théorie du substratum des phénomènes psychiques dans les neurones : ici, Meyer cherche quel est le corrélat nerveux d'une action automatique, pour arriver à dégager ce fait : que la clarté n'est pas l'intensité, mais que toutes deux sont des degrés différents de conscience qui ont le même corrélat nerveux. Il se propose d'expliquer ultérieurement que cette conception diffère de celle de Titchener.

E. Jones. *The waning of consciousness under chloroform* (48-54). — E. J. a été trois fois endormi au chloroforme et publie sa propre observation : il signale, comme nous l'avions fait dans la *Rev. Phil.* (juin 1899) les sons de bourdon qui dominent tout, la sensation de descente molle et sans arrêt, etc.

E. Boodin. *Truth and agreement* (55-66). — La vérité est notre version de la réalité, mais celle-ci existait avant que nous ne la connaissions.

2. — G. M. Stratton. *Toward the correction of some rival methods in Psychology* (67-84). — La conclusion de cet article sur les différentes manières d'aborder les problèmes psychologiques, c'est qu'il ne faut pas se borner à en analyser les éléments, à déterminer la proportion dans laquelle ils entrent dans chaque état mental, mais encore il faut déterminer leurs relations et leurs modes de corrélations ou d'interconversions. Il faut même s'attendre à rencontrer, dans le domaine psychique, des relations qui n'existent pas dans les sciences

physiques, et employer en psychologie une méthode qui ne rende pas impossible l'étude de ces relations.

J. M. Sterrett. *The proper affiliation of Psychologie with Philosophy or with natural sciences* (85-106). — La psychologie n'est plus une simple partie de la philosophie : elle tend de plus en plus à devenir une science indépendante : cependant on ne saurait l'aborder sans avoir fait de la philosophie.

W. H. Sheldon. *Analysis of simple apprehension* (107-123). — Sh. entend par là ce qui se trouve à la limite de la conscience, que nous connaissons, sans réfléchir dessus : par exemple le bruit de la rue qui nous arrive tandis que nous lisons, et sans que nous y fassions attention. L'appréhension ne fait donc intervenir aucun des actes supérieurs de la mentalité : ni idée, ni abstraction, ni jugement, ni raisonnement, etc. : elle est cependant au-dessus de la sensation brute. C'est sous sa forme simple un état mental fréquent; qui a tout ce qu'il faut pour être relié à d'autres états; qui possède la propriété fondamentale de toute pensée : d'être sujet à l'erreur; et qui a l'organisation nécessaire pour produire la croyance. Ce dernier point n'avait pas encore été signalé.

H. H. Bawden. *Œsthetic Imagery* (124-141). — Quelle est la part des sens et de l'esprit dans la conscience de la beauté? L'image tactile-cinésique est fondamentale, parce que c'est l'image de l'action : ainsi s'explique qu'Hélène Keller ait pu avoir un sens esthétique très développé, malgré l'absence des autres sensations. Après avoir ainsi suivi les divers sens, B. conclut que l'art ancien était défini, et que l'art moderne laisse toujours la porte ouverte à une autre question.

3. — Numéro consacré à l'influence de Ch. Darwin sur l'étude de l'histoire et de la politique (T. Hadley), sur la psychology (Angell), la logique (Creighton), la Sociologie (A. Ellwood), l'éthique (Tufts) et la théorie de la connaissance (Baldwin). L'idée directrice de toutes ces études est de montrer quel élément nouveau Darwin a apporté, et quelles limites il a posées. Sauf pour la morale, sa doctrine de l'évolution et de l'adaptation a été rénovatrice.

4. — H. A. Carr. *Visual illusions of dehth* (219-256). — On a étudié bien des sortes d'illusions visuelles; mais assez rarement les illusions de mouvement en profondeur, c'est-à-dire celles où les objets paraissent se mouvoir en s'approchant ou s'éloignant. Cependant beaucoup de circonstances qui se rapprochent de ces illusions ont été étudiées et pouvaient mettre sur la voie de ces recherches.

C. a étudié cette illusion sur 58 personnes; il en a relevé les caractères, la nature des mouvements, la situation des objets, leur visibilité; il a signalé leurs principales conditions objectives, et montré qu'elles apparaissent après une fixation prolongée, après de la fatigue, ou de l'attention concentrée; très souvent elles impressionnent beaucoup le sujet, et parfois l'effrayent : c'est une sensation très désagréable. C. parle d'un certain nombre de cas où les sujets

peuvent arrêter ou faire naître l'illusion à volonté. En outre, il faut chercher les causes de ces illusions dans des troubles lenticulaires Colvin les signale à certaines périodes de la cataracte : dans des changements d'intensité d'éclairage, l'apparence de mouvements en arrière résultant d'une diminution d'intensité, et les mouvements en avant, d'une augmentation. Il semble aussi que la diminution du champ visuel ou son augmentation puisse y contribuer : du moins c'est ce qu'indique la théorie; enfin il faut tenir compte aussi de la convergence des rayons visuels et de la façon dont s'opère la vision binoculaire.

J. E. Downey. *Muscle-reading : a method of investigating involuntary movements and mental types* (257-301). — Série de recherches très précises sur la lecture par les mouvements. D. examine d'abord pourquoi réussissent les procédés par lesquels on apprend, par exemple, à des animaux à compter : il rapporte ensuite comment il a étudié les liseurs de pensées : et après avoir essayé d'analyser leurs procédés, il conclut que les meilleurs sujets sont ceux qui, dans la vie courante, retiennent le moins leurs jugements et leurs actions, et montrent le plus de confiance dans leur attitude à l'égard des choses : au contraire, les moins bons sujets sont ceux qui hésitent, réfléchissent, critiquent. Il serait intéressant de savoir jusqu'à quel point le tempérament est fonction de la promptitude des décharges motrices : et de même de savoir jusqu'à quel point l'énergie nerveuse dégagée par la concentration de l'attention (?) est drainée ailleurs que par des mouvements involontaires : D. estime qu'il y a une relation entre cela et le tempérament : il note que des sujets chez lesquels on a étudié l'écriture, ont écrit, en état de distraction, d'une écriture large, avec beaucoup de fautes quand ils étaient impulsifs, tandis que les réfléchis employaient, dans le même état, une écriture petite, contrôlée, et sans faute. — De tout cela, D. conclut qu'il y a là une méthode d'analyse très fine pour déceler les côtés délicats de certains de nos états mentaux.

5. — Taizo Nakashima. *Time relations of the affective processes of Weights and Leaghts* (303-359). — La conclusion de cette longue étude est que le sentiment affectif diffère de la sensation en ce qu'il a besoin de plus de temps pour naître; mais il en est parent dans la mesure où un jugement affectif est immédiat et où leur temps sont du même ordre que ceux de leurs corrélats sensoriels. Il résume ainsi ses constatations : les jugements affectifs peuvent être et sont ordinairement aussi directs et immédiats que les jugements sensoriels des psychophysiciens; la formation d'une conscience affective prend plus de temps que celle d'une conscience sensorielle; les temps de ces sentiments snot analogues à ceux des sensations et varie de même : la méthode de réaction, appliquée aux processus affectifs, a la même valeur et les mêmes inconvénients que pour les sensations.

Ed. Thormdike. *Note on the accuracy of discrimination of Weights*

and Lenghts (340-346). — Note sur la distinction des poids de 100 et 200 grammes et des lignes de 50, 75, 100 millimètres. T. conclut que la précision des discriminations sensorielles est une fonction développée pour répondre au milieu dans lequel nous vivons, et que les lois qui le gouvernent correspondent plutôt à des réponses instinctives qu'à des réponses orientées dans un certain sens par suite des réflexions que nous nous sommes suggérées.

6. — Hel. Th. Woolley. *Some experiments on the color perceptions of an infant and their interpretation* (363-376). — Dans son résumé des opinions sur l'âge auquel apparaît le sens des couleurs, Miss Shinn conclut que le sens des couleurs ne débute pas avant le dernier trimestre de la première année et que le rouge est la seule couleur perçue jusqu'à la deuxième année. — H. T. W. a recueilli un certain nombre de faits d'où elle conclut, sauf correction, que l'enfant perçoit des couleurs dès six mois : mais ensuite, les expériences pour voir quelles couleurs sont perçues restent indécises jusqu'au seizième mois : la vision des couleurs n'apparaît donc, après la première manifestation, qu'au moment où l'enfant en apprend les noms. Reste à expliquer pourquoi.

Ed. B. Holt. *On ocular nystagmus and the localisation of sensory data during dizziness* (377-398). — Les recherches de Holt l'amènent à conclure que la sensation de rotation qui précède l'évanouissement, n'est pas une sensation au sens que l'on attache ordinairement à ce mot, mais une sorte de processus d'innervation : et qu'il en est de même pour tous les sentiments de mouvement qui sont attribués aux canaux semi-circulaires.

G. Henke. M. W. Eddy. *Mental diagnosis by the association reaction method* (399-400). — Vérification de la méthode du diagnostic de l'état d'esprit, par les associations, en appliquant cette méthode à des sujets normaux. Les auteurs concluent que la méthode est excellente quand il n'y a qu'à choisir entre deux alternatives : auquel cas, un simple spectateur de l'expérience peut devenir tout ce que cette méthode est censée faire découvrir. Mais la méthode est d'autant plus incertaine qu'il y a plus d'alternatives entre lesquelles choisir : à un moment, elle devient même tout à fait inutile.

Laboratoire de Wellesley-College. — Gamble, *Intensity in estimating distance of Sounds* (416-426). — Starch. *The perception of distance of Sound* (427). G. conclut, contre Kries et conformément à l'opinion courante, que l'intensité est notre principal critérium dans l'estimation des distances; S. conclut de même, qu'il y a d'autres éléments pour apprécier la distance, mais que l'intensité est la principale.

Dans une note finale, J. M. Baldwin déclare que, contrairement à l'opinion formulée par Creighton, son livre *Thought and Things* ne représente pas exactement le point de vue de Darwin en logique.

CORRESPONDANCE

Boulogne-sur-Seine, 3 avril 1910.

Monsieur et cher Directeur,

Je lis dans le numéro d'avril de la *Revue philosophique*, p. 337, au cours d'un article de M. Pierre Janet, les phrases suivantes que je ne puis laisser passer sans protester, car elles contiennent une insinuation de nature à jeter le doute sur ma probité scientifique. M. Pierre Janet dit, en effet : « C'est aussi à cette époque que Jules Janet présenta cette malade à la Société clinique de Paris, réunion de médecins et d'étudiants, et qu'il remit ses observations et ses notes au secrétaire de la société, M. Sollier. Ces études, si je ne me trompe, n'ont pas été sans influence sur le développement de doctrines qui ont apparu quelques années plus tard à propos de l'hystérie et de son traitement. D'ailleurs Jules Janet publiait peu de temps après un résumé de cette remarquable observation dans deux articles, l'un paru dans la *France médicale* du 6 avril 1889 et intitulé *Un cas d'hystérie grave*, l'autre paru dans la *Revue scientifique*, 1888, I, p. 616, et intitulé *Hystérie et somnambulisme d'après la théorie de la double personnalité.* »

Il ressort de là que :

1° J'aurais reçu, comme secrétaire de la Société clinique, de M. Jules Janet, des observations et des notes dont il n'a publié ultérieurement que le résumé ;

2° Que j'aurais profité de ces documents ainsi mis entre mes mains pour en faire le point de départ de cette théorie de l'hystérie et du traitement qui en découle.

A ces allégations que M. Pierre Janet aurait dû formuler bien des fois depuis le temps qu'il publie cette observation sous diverses formes, à cette insinuation qui est la seule réponse qu'il ait jamais faite à nos critiques de ses théories sur l'hystérie, je répondrai simplement ceci :

1° Je n'ai jamais été secrétaire de la Société clinique ;

2° En 1888, à l'époque où M. Jules Janet présentait cette malade à la Société clinique, je n'en étais même pas encore membre. J'étais interne de seconde année et ne songeais guère à édifier une nouvelle théorie de l'hystérie ;

3° Mes recherches sur cette question ont commencé en 1893, et mes travaux sur ce point comme sur les autres n'ont été basés que sur mes observations et expériences personnelles. L'observation de M. Jules Janet, interprétée à la lumière d'une théorie diamétralement opposée à celle que j'ai proposée, ne pouvait pas plus me servir que les

observations de M. Pierre Janet lui-même, dont les interprétations multiples, variables et quelquefois même contradictoires à quelques années de distance ou au cours d'un même ouvrage, laissent place à trop d'incertitude pour pouvoir être utilisées par d'autres que par lui.

Je suis au regret, Monsieur et cher Directeur, d'être obligé de vous demander l'insertion de cette rectification dans votre *Revue*. La faute n'en est pas à moi.

Je vous prie de croire à mes sentiments respectueux et dévoués.

Dr P. Sollier.

Mon cher maître,

Je reconnais volontiers une petite erreur : M. Sollier n'a pas été Secrétaire de la Société clinique de Paris. Je considérais ce détail comme insignifiant et c'est pour cela que j'ai eu le tort de ne pas le vérifier quand il m'a été communiqué.

Les seuls faits qui ont à mes yeux quelque importance n'ont pas été contestés et, si je ne me trompe beaucoup, ne sont guère contestables : M. Sollier a parfaitement connu les études de Jules Janet sur Marceline, ses recherches sur les divers somnambulismes présentés par ce sujet, sur ses amnésies, sur le parallélisme des accidents viscéraux et des troubles de la sensibilité, ses essais de traitement par la resensibilisation. M. Sollier a assisté à des séances de la Société de psychologie présidée par Charcot, si ce n'est à celles de la Société clinique, où cette observation et des observations analogues ont été présentées par leur auteur.

Ces choses se passaient à une époque vraiment curieuse de l'histoire de la médecine où les divers observateurs se suggestionnaient les uns les autres à propos de l'hystérie et où souvent les malades d'un établissement étaient dressés plus ou moins consciemment à l'imitation d'un sujet remarquable. Dans ces conditions et pour se rendre compte de la valeur des observations d'un auteur, il n'est pas mauvais de savoir s'il a eu l'occasion de voir auparavant telle ou telle catégorie de faits. C'est pourquoi les détails précédents me paraissent avoir quelque intérêt.

Pourquoi M. Sollier parle-t-il de sa probité scientifique qui n'est pas en cause? Quand il a publié en 1896 son livre sur l'hystérie avec ses propres observations, bien entendu, il est bien probable qu'il avait complètement oublié qu'un camarade lui avait montré en grand détail sept ou huit ans auparavant des faits absolument identiques : cet oubli est bien certain, puisque M. Sollier ne fait pas la moindre allusion à ce fait. D'ailleurs, si on lui avait rappelé ce souvenir à ce moment, il l'aurait déclaré insignifiant et n'aurait pu croire que ces études antérieures aient pu avoir la moindre influence sur ses premières obser-

vations ni surtout sur les symptômes présentés par ses malades. Mais ceux qui recherchent aujourd'hui la filiation des idées, qui rattachent les unes aux autres les diverses études sur l'hystérie et les diverses formes que cette maladie a présentées dans tel ou tel service, ne seront peut-être pas tout à fait de cet avis. C'est pourquoi je suis heureux que la réclamalion de M. Sollier en supprimant une erreur ait bien mis en évidence ces petits faits que j'avais signalés très discrètement.

Croyez mon cher maître, à l'assurance de mes sentiments respectueux et dévoués.

Dr Pierre Janet.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Cellerer. — *Esquisse d'une science de l'éducation.* In-8, Paris, F. Alcan.

Delvolvé. — *Rationalisme et tradition.* In-12, Paris, F. Alcan.

Foucault. — *L'illusion paradoxale et le seuil de Weber.* In-8, Montpellier, Coulet.

Dr P. Hartenberg. — *L'hystérie et les hystériques.* In-12, Paris, F. Alcan.

Croce. — *Ce qui est vivant et ce qui est mort dans la philosophie de Hegel.* Trad. de l'italien. In-8, Paris, Giard et Brière.

Meunier et Manselm. — *Les rêves et leur interprétation.* In-18, Paris, Bloud.

Legrain. — *Les folies à éclipses.* In-18, Ibid.

Dr Marie. — *Les dégénérescences auditives.* In-18, Ibid.

Lavrant. — *La rééducation physique et mentale.* In-18, Ibid.

Archambault. — *Montesquieu.* In-8, Paris, Michaud.

Revault d'Allonnes. — *Lamarck.* In-8, Ibid.

H. Joly. — *Problèmes de science criminelle.* In-12, Paris, Hachette.

Davich. — *The moral Life : a Study in genetic Ethics.* In-8, Baltimore.

Prandl. — *Die Einfühlung.* In-8, Barth, Leipzig.

Pikler. — *Die Stellung des Bewusstseins in der Natur.* In-8, Leipzig Barth.

Cohen. — *Kants Begründung der Ethik.* In-8, Berlin, Casserer.

Lasson. — *Beiträge zur Hegel'forschung.* 2e H. In-8, Berlin, Trowitzch.

Biddlecombe. — *Thoughts on the natural Philosophy.* In-12, London.

Pastore. — *Sillogismo e Proporzione.* In-8, Torino. Bocca.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. Imp. Paul BRODARD.

RECHERCHES SUR LA THÉORIE DES VALEURS

Tous nos jugement peuvent se diviser en deux grandes classes : les jugements d'existence et les jugements de valeur. — *Ceci ou cela existe*; — *cet attribut doit être affirmé ou nié de ce sujet*, voilà les types des jugements d'existence. *Ceci ou cela me plaît, ceci me plaît plus que cela*, ce qui revient à dire : j'aime ceci ou cela; je préfère ceci à cela, ou encore : *ceci ou cela a de la valeur*; ou : *la valeur de ceci est supérieure à celle de cela*, tels sont les types des jugements de valeur.

Il est aisé de voir que les jugements dits de qualité ou de quantité, tels que : *Cette rose est rouge*, ou : *Cette branche porte trois roses* sont des jugements d'existence. On y constate simplement un fait existant; que l'attribut soit une qualité ou exprime un rapport entre quantités, la liaison de l'attribut au sujet n'en constate pas moins l'existence d'une liaison entre des pensées.

Et on voit non moins aisément que pour que de l'existence on passe à la valeur il faut ajouter quelque chose à la pure représentation, ce qui lui donne précisément ce qu'on appelle valeur, ce qui fait que la représentation vaut. Or, il paraît bien que la seule chose qui puisse donner à la représentation une valeur c'est l'intérêt qu'elle présente, c'est-à-dire en somme l'agrément ou la satisfaction qu'elle est susceptible de procurer. Ce qui fait la valeur c'est la manière dont la représentation est sentie : l'existence est reconnue par l'intelligence, la valeur est appréciée par la sensibilité, car sans la sensibilité la valeur n'existerait pas. Ce qui n'est pas senti agréable ou désagréable, bon ou mauvais, est hors des cadres de la valeur. Au contraire l'existence ne dépend pas de l'intelligence, ce n'est pas parce que nous les jugeons telles que les choses sont ainsi mais c'est parce qu'elles sont ainsi que nous sommes amenés à les juger telles. C'est la sensibilité et la sensibilité seule qui nous donne la catégorie du bon et du mauvais et par elle la valeur. Car ce qui vaut c'est ce qui est bon, ce qui vaut

moins c'est ce qui est moins bon, ce qui vaut plus c'est ce qui est meilleur; ce qui vaut moins que rien c'est ce qui est mauvais et d'autant moins que cela devient pire. Il semblerait donc qu'il n'y ait qu'une sorte de valeurs, les valeurs de la sensibilité, le plaisir et la douleur.

Cependant on parle couramment de valeurs économiques, de valeurs esthétiques, de valeurs intellectuelles, de valeurs morales, de valeurs religieuses. Il y a des jugements de valeur économique : Un gramme d'or vaut plus qu'un gramme d'argent; il y a des jugements de valeur esthétique : le génie poétique de Victor Hugo est supérieur à celui de Jean-Baptiste Rousseau; il y a des jugements de valeur intellectuelle : dire $2 + 2 = 4$, cela vaut; dire $2 + 2 = 5$, cela ne vaut pas; il y a des jugements de valeur morale : la fidélité de Régulus à son serment mérite plus d'estime que n'eût fait son infidélité; il y a enfin des jugements de valeur religieuse : le culte d'Isis valait plus que le culte de Moloch. Toute théorie des valeurs doit examiner ces six sortes de jugements : de valeur sensible, de valeur économique, de valeur esthétique, de valeur intellectuelle, de valeur morale, de valeur religieuse, voir d'abord si en dehors de ces six espèces de valeurs il n'y en a pas d'autres, puis si les diverses sortes de valeurs sont irréductibles les unes aux autres, enfin si, comme il le semble, il y a une échelle de valeurs, comment cette échelle peut s'établir, ce qui se ramène à ces deux questions : 1° Combien y a-t-il d'espèces de valeurs et quelles sont-elles? 2° Comment les valeurs peuvent-elles se graduer et s'évaluer? C'est autour de ces deux questions que nous tâcherons de soulever quelques réflexions.

I

Il semble d'abord qu'en dehors des six espèces de valeurs que nous venons de nommer, il y en ait beaucoup d'autres. Car ne parle-t-on pas, par exemple, de valeur guerrière? Et si l'on peut parler de valeur dans la science, dans la technique guerrière, ne peut-on de même parler de valeur dans toutes les autres sciences, dans toutes les autres techniques? Il y aura la valeur mathématique, la valeur chimique, comme la valeur physiologique, la valeur grammaticale, la valeur ébéniste comme la valeur cordonnière ou

la valeur couturière. Il y aura la valeur du médecin, comme celle de l'ingénieur, celle du balayeur des rues comme celle de l'homme d'État. Il y aurait alors autant de valeurs que de sciences, que de techniques, que de professions différentes.

Mais toutes ces valeurs ne sont ainsi établies, comparées et mesurées que par les faits qui en sont la conséquence. La valeur guerrière se mesure aux victoires des généraux et des troupes; ou, sinon aux victoires, du moins aux chances de victoire qu'apportaient les bonnes disposition prises par les chefs, leur ténacité, le courage, l'endurance des soldats. — L'endurance se mesure au nombre de lieues ou au nombre d'heures de marche, au temps pendant lequel la troupe a supporté la faim ou subi les intempéries, la ténacité se mesure au temps de la résistance aux attaques ou au feu de l'ennemi, le courage au nombre de soldats qui sont restés sous le feu ou sont allés de l'avant. Les dispositions prises par les chefs sont évaluées d'après les avantages qu'elles offraient à leurs troupes et ces avantages à leur tour se ramènent à des quantités mesurables : car la meilleure disposition tactique est toujours celle qui est de nature à causer à l'ennemi le maximum de dommages en imposant aux siens le minimun de fatigues et de dangers. Or, les dommages de l'ennemi se mesurent au nombre de soldats tués ou mis hors de combat, à la quantité des prises; les dangers sont proportionnels au nombre des morts et les fatigues pourraient se mesurer au dynamomètre. Quand on parle de valeur guerrière ce qui se cache d'évaluation positive sous cette expression littéraire ou oratoire, c'est donc en somme un ensemble de faits mesurables, des quantités exprimables par une série de chiffres. Sans doute il entre dans la valeur d'une armée et dans la valeur d'un chef tout un ensemble d'impondérables, mais ces impondérables ne s'évaluent que par les résultats qu'ils produisent ou peuvent produire. En dehors des effets tangibles, positifs et mesurables ces causes impondérables n'auraient aucune valeur ou du moins aucune valeur guerrière proprement dite. Car qu'est-ce que peut valoir une cause en dehors des effets quelle produit qui, seuls, en révèlent l'existence? Une valeur guerrière qui ne remporterait jamais aucune victoire serait une non-valeur. C'est en ce sens que Louis XIV avait raison de demander à propos d'un général qu'on lui présentait comme très capable : Est-il heureux?

Si ces impondérables qui ne contiennent que la puissance de la victoire sans arriver jamais à vaincre méritent quelque estime et ont par suite quelque valeur, c'est une valeur qui ne s'appellera plus guerrière que par métaphore, c'est-à-dire improprement. Et, par exemple, l'attitude d'une troupe de cavaliers courant, comme à Reichshofen, à une mort certaine et sans profit peut exciter une exclamation esthétique ou une admiration morale, il entre alors dans l'évaluation des éléments qui se rapportent à la beauté où à la vertu. On porte des jugements de valeur esthétique ou bien de valeur morale. Nous aurons plus loin à examiner ces espèces de jugements. La valeur guerrière consiste en dernière analyse dans la puissance d'infliger le plus de pertes possible à l'ennemi avec le moins de pertes possible pour soi en hommes et en matériel. De ces deux sortes de pertes l'une, la perte en matériel a une valeur exclusivement économique; l'autre, la perte en hommes, a aussi une valeur économique, puisque chaque être humain peut être envisagé comme une force de production, une sorte de capital, mais elle a de plus une valeur sentimentale. Le chagrin des mères, les larmes des sœurs ou des fiancées agissent comme des freins sur les tendances belliqueuses et c'est faire jouer ces freins, développer chez l'ennemi ces pouvoirs d'arrêt que de lui tuer beaucoup d'hommes. Mais le sentiment même finit par donner naissance à des transactions économiques : cession de territoires, paiement d'indemnités. En sorte que, socialement, la valeur guerrière finit par s'évaluer en francs et centimes. La valeur consiste à diminuer les forces économiques de l'ennemi, à augmenter par comparaison es siennes propres.

Ce que nous venons de dire de la valeur guerrière nous pourrions également le dire de toutes les autres valeurs professionnelles. Le professsionnel, quel qu'il soit, est une cause dont la valeur se mesure aux produits de la profession. La valeur du médecin se mesure au nombre et à l'importance des vies qu'il peut conserver, exactement comme la valeur d'une poulinière se mesure au nombre et à la qualité de ses produits. Toute valeur professionnelle peut se décomposer en deux autres principales : 1° La valeur intellectuelle des lois qui règlent tous les actes de la profession, des vérités sur lesquelles elle s'appuie : 2° La valeur industrielle, et dès lors économique, des produits de la profession. On vient de le voir pour le

soldat et le médecin, on le verrait de même pour le pédagogue.

La valeur du maître se mesure d'abord à la vérité des lois psychologiques qu'il met en œuvre et finalement à la valeur qu'il fait prendre à ses élèves. Et cette valeur se décompose en ses éléments productifs : augmentation de richesse, augmentation de bien-être, augmentation de beauté, augmentation de bonté, c'est-à-dire que le professeur ou l'enseignement a une valeur intellectuelle, une valeur économique, une valeur sensible, une valeur esthétique, une valeur morale.

Les professions industrielles à leur tour n'ont pas qu'une valeur économique, elles ont aussi toutes les autres valeurs : valeur sensible par le plaisir ou la douleur que peut procurer au professionnel l'exercice de sa profession, valeur intellectuelle par les vérités sur lesquelles elle s'appuie, valeur esthétique par la laideur ou la beauté de ses attitudes ou de ses gestes, valeur morale d'après l'idée qui anime son action.

Ainsi nous retrouvons partout les mêmes sortes de valeurs que nous avions distinguées dès le premier moment. Nous pouvons maintenant rechercher plus précisément quelle est leur nature.

II

Et d'abord parmi ces valeurs il y en a une qui paraît principalement mériter ce nom. Ou du moins c'est à elle que ce nom est attribué de la façon la plus commune. La valeur économique est universellement reconnue pour telle. Si bien que ce sont les économistes qui, les premiers, ont senti la nécessité de faire une théorie de la valeur. C'est même sur le type de la valeur économique, que, plus ou moins, toutes les autres sont représentées. Car il semble que toute valeur soit susceptible de plus ou de moins, que la hiérarchie des valeurs puisse se traduire par des degrés de grandeur, se projeter sur une échelle de prix. Étudions donc la valeur économique. — Un sac de blé vaut 18 francs. Une paire de chaussures vaut 30 francs. — Qu'est-ce que cela veut dire? — Remarquons d'abord que la proposition qui exprime une valeur, le jugement de valeur, comme tous les autres jugements, comprend deux parties : le sujet et l'attribut. Le sujet exprime la chose qui vaut, l'attribut énonce le taux de valeur, cet attribut est donc un nombre

concret, c'est-à-dire qu'il énonce : 1° une quantité arithmétique 2° le type d'objets qui sert d'unité au nombre. Le choix de cette unité dépend du système mercantile. Dans le système du troc, on pourrait dire : un mouton vaut tant de mesures de blé, un cheval ou un bœuf vaut tant de moutons, etc. Dès que l'on s'est servi de monnaie, le jugement de valeur a eu pour élément constant de son attribut l'énoncé de l'unité monétaire. En France toute valeur économique s'évalue en francs, en Angleterre en livres, en Allemagne en marks, en Russie en roubles. L'unité monétaire devient ainsi la commune mesure de toutes les valeurs économiques. Et la comparaison des prix suffit à établir l'égalité ou la différence de valeurs entre choses cependant très disparates, par exemple entre un sac de blé et une visite de médecin, entre une paire de souliers et une leçon de musique, entre une pièce de vin et une robe de soie, entre des perles, des diamants et un Stradivarius, ou un tableau de peintre célèbre, entre des animaux de boucherie ou de labour et un roman ou une pièce de théâtre ou une statue.

Il y a une raison profonde qui autorise cette unification des valeurs, cette sorte de réduction à une commune mesure. — Deux riches amateurs d'art cherchaient un jour à venir en aide à un jeune violoniste. Il s'agissait de lui offrir un violon. L'un des amateurs, oisif et homme du monde, pensait qu'un bon violon ordinaire et de prix moyen serait suffisant. L'autre, qui était en même temps un homme d'affaires, fut au contraire d'avis d'offrir à l'artiste un violon de maître qui, quoiqu'il fût cher, servirait mieux leurs communes intentions. « Que voulons-nous? disait-il. Mettre le plus vite possible M. X à même de se faire apprécier, de façon à ce qu'il puisse par sa valeur propre se passer de notre appui. S'il a un violon ordinaire, quel que soit le mérite de son jeu, la valeur du son s'en ressentira, on l'appréciera moins et moins vite que si, à l'aide d'un instrument supérieur, il peut atteindre à la plus haute perfection sonore. Sa réputation se fera plus rapide et meilleure, il aura plus de monde à ses concerts, gagnera plus d'argent et la somme que nous aurons dépensée au début se trouvera largement compensée plus tard par les débours qu'elle nous épargnera. » Cet homme d'affaires mélomane et bienfaisant voyait ainsi clairement que l'extrême valeur musicale de l'instrument avait son expression légitime dans son énorme valeur

économique, parce que cette valeur musicale même était susceptible de produire une valeur économique et par conséquent pouvait s'exprimer en fonction de cette dernière. Or, la valeur économique s'exprimant par un nombre d'unités monétaires, c'est en fin de compte en argent que la valeur musicale de l'instrument s'évalue.

Il n'est pas de valeur sociale qui ne puisse s'évaluer de même en argent et qui même ne finisse par le faire. Les raisons, pour être assez compliquées, n'en sont pas moins perceptibles. Toute valeur, dès qu'elle se socialise, entre par là même dans le commerce des hommes. Beauté, talent, habileté, vertu même, tout cela répand à travers la masse humaine comme une onde de satisfactions. Or, tout agréable est désirable, et désirable dans la proportion même où il augmente l'intensité, la richesse de la vie. Cette intensité vitale est physiologiquement mesurable, elle est finalement proportionnelle à la quantité d'oxygène absorbé en un temps donné. Soulager une douleur ou une misère, raffermir un courage, exciter une admiration, tout cela élève physiologiquement le ton de la vie. Dans toutes ces opérations, si spirituelles qu'elles paraissent, il y a une force matérielle qui en est comme la traduction ou l'expression dans l'espace, une sorte de symbole mais un symbole qui retient en lui une bonne part de réalité. Toute intensité vitale mesurable est susceptible d'avoir des équivalents si l'on trouve le moyen d'établir entre les deux intensités une commune mesure. Mais chacune des intensités représentées donnne naissance à un désir. Les moyens matériels par lesquels peuvent se satifaire ces désirs, susceptibles de procurer du plaisir ou d'éviter de la peine sont des richesses. Il suffit que deux désirs puissent s'échanger pour donner lieu au commerce et dès que l'on a inventé la monnaie on a par là même découvert la mesure commune de toutes les richesses, de tous les désirs, de la suppression de toutes les peines, de la production de tous les plaisirs. Tout se paie. Toute valeur sociale est réductible à une valeur commerciale. Tout peut s'évaluer en argent C'est pour cela que l'argent est le roi du monde.

Avant de protester et de se scandaliser il convient de réfléchir. Pour qu'un homme puisse acquérir un bien qu'il désire, il n'y a que deux moyens : ou le produire de toutes pièces par son travail propre ou le recevoir tout produit des mains d'un autre homme. L'état social et la civilisation rendent la plupart du temps impos-

sible la première branche de l'alternative : si chacun de nous n'avait à sa disposition que ce qu'il pourrait produire, nous nous trouverions tous fort dépourvus. Reste la seconde branche. Or, il n'y a que trois modes de transmission de la propriété : la rapine, le commerce ou le don. Dans le premier cas c'est une force brutale, physique, qui, plus grande, triomphe d'une force inférieure; dans le second il y a un accord de deux volontés qui paraissent toutes deux égales, c'est le régime du contrat; dans le troisième, l'accord des deux volontés existe, mais elles ne sont pas placées sur le même plan : l'une donne et est supérieure, l'autre reçoit et reste inférieure, c'est le régime de la grâce.

Nous sommes très fiers d'avoir substitué le commerce à la rapine, il nous semble que nous avons par là supprimé, avec le jeu brutal des forces physiques, l'inégalité et l'injustice. Avons-nous fait cependant autre chose que changer les forces? Avons-nous changé le jeu? Dans tout échange commercial il faut distinguer deux cas : le premier est celui où elles ne s'entendent qu'après marchandage; le second et le moins fréquent est celui où, par l'effet des mercuriales coutumières, les deux parties sont immédiatement d'accord sur le prix. Et le premier cas est aussi toujours le premier en date, car les prix ne se fixent qu'après un certain nombre de marchandages. Toute la loi du commerce et la fixation des valeurs économiques dépendent de l'offre et de la demande. Or, que représente l'offre sinon une force de désirs? Et que représente la demande sinon une force de désirs tout opposés? Celui qui vend désire vendre, et plus sera grand son désir de vendre plus il baissera son prix; celui qui achète désire acquérir et plus sera grand son désir d'acquisition plus il haussera son prix. Celui des deux qui impose son prix et qui l'emporte sur l'autre est donc celui qui a le moindre désir. C'est donc celui qui a en lui-même, par lui-même ou grâce à des réserves économiques, le plus de forces de résistance au désir. Là comme dans le brigandage, la rapine ou la conquête c'est donc aussi le plus fort qui a le dessus. Il y a cependant entre le jeu des forces brutales et le jeu des désirs une différence très importante et qui suffit à établir la supériorité du commerce sur la rapine. Ce n'est pas seulement, comme on l'a dit parfois, que les désirs étant d'ordre psychologique et intérieur, l'emportent nécessairement sur les forces brutales, qui sont d'ordre physique extérieur : on ne voit

pas pourquoi le physique serait par nature inférieur au psychique, les deux ordres, à vrai dire, sont différents par nature et par suite incomparables. Si on vient à les comparer c'est par suite de quelques considérations genérales comme l'utilité ou bien la moralité et alors il peut se faire que le désir nuisible et immoral devienne inférieur à l'emploi utile ou moral de nos muscles. Ce n'est pas non plus que la vente ou que l'achat soient entièrement libres et conclus uniquement en vertu du droit. La liberté des contrats, si on ne considère que le jeu des désirs, n'est qu'une apparence, puisque le plus libre, le seul libre des deux contractants est celui qui a le moindre désir. Aucun d'eux n'est égal à l'autre, car s'ils étaient véritablement égaux, chacun d'eux maintiendrait son prix et ils ne s'entendraient pas. Quant au droit, c'est une idée fort complexe et qui comporte une double définition : une définition d'ordre moral qui consiste dans la libre disposition intérieure de nos puissances sans aucune pesée ou excitation extérieure qui puisse compromettre notre liberté; une définition d'ordre social qui détermine la légalité des opérations, leur donnne l'existence juridique.

En dehors du droit social il n'y aurait pas de commerce. Mais il y a eu aussi des droits sociaux de rapine et il existe encore des droits de conquête. Or, le commerce étant avant tout d'ordre social, la seule liberté qu'il exige est la liberté sociale, l'absence de contrainte brutale, l'acceptation du contrat par les contractants. Mais dans la rapine et la conquête, le volé et le vaincu arrivent aussi à l'acceptation. A bout de forces il faut bien qu'ils se soumettent. La seule différence sur ce terrain c'est que dans le cas de la rapine la contrainte extérieure est visible, tandis que dans le cas du commerce elle ne l'est pas.

La véritable et très importante différence, celle d'où dérivent les deux autres et qui leur donne leur valeur, c'est que tandis que la rapine ne triomphe que par la force mise au service d'un seul désir, le commerce ne triomphe que par l'amoindrissement du désir de vente ou d'achat, en sorte que dans la rapine la victoire dépend de l'intensité du désir particulier et déterminé et des forces qui le secondent, tandis que dans le commerce la victoire dépend au contraire de la force générale de résistance au désir particulier. On veut vendre, mais avant tout on veut vivre et bien vivre. Celui qui

n'écoute que sa passion ou que son désir est toujours battu, il vend ou achète à tout prix, infailliblement il se ruine.

Ce qui fait donc la supériorité du commerce sur la rapine, c'est avant tout la supériorité du désir, ou de la fin poursuivie. Le brigand expose sa vie pour s'emparer de ce qu'il désire, sa vie est un moyen au service d'une fin particulière; le vendeur ou l'acheteur ne vend ou n'achète que pour vivre ou pour mieux vivre, le commerce n'est qu'un moyen au service d'une fin plus générale, au service de la vie. Or, la vie qui contient en elle la possibilité de la satisfaction des désirs et sans laquelle aucun désir ne peut être satisfait, paraît évidemment supérieure à tout désir sensible et singulier. Le brigandage commet une erreur évidente de finalité. Le commerce ne commet pas cette erreur. Il respecte l'ordre naturel des fins. Il ordonne ses décisions d'après une idée d'ensemble, qui, ayant plus d'extension que la représentation du simple désir, a aussi et par là même plus de poids sur une intelligence raisonnable et équilibrée. Une règle préside d'ailleurs à toutes les évaluations commerciales, c'est celle du prix moyen établi sur le marché. A chaque instant les prix de vente ou d'achat oscillent autour d'un point dont la position moyenne s'impose à tous, acheteurs ou vendeurs. Ce point peut sans doute se déplacer et chacun, d'après ses désirs, ses informations ou ses prévisions contribue à ce déplacement, il n'en est pas moins vrai que la fixation de ce point dépend bien moins du désir particulier de vente ou d'achat que d'une foule d'autres considérations plus générales et mettent toujours le prix particulier sous la domination de l'appréciation générale de la vie. Le commerce est donc une lutte où, en fin de compte, les raisons triomphent des désirs, la vie des auxiliaires de la vie. Celui qui sait ou qui peut le mieux refréner ou dominer ses désirs est en somme le maître de l'autre et arrive à lui imposer sa loi. Et comme cela, à le prendre en général, est raisonnable et moral, il s'ensuit que le commerce entre dans le domaine du droit tandis que la rapine n'y saurait entrer. Le commerce vaut plus que la rapine parce que la vie vaut plus qu'un désir, parce que la fin vaut plus que le moyen et la raison plus que tout.

Il est aisé de voir par là que dans la valeur économique il entre une part d'appréciation qui dépend d'une toute autre valeur : valeur idéale, valeur morale, comme on voudra l'appeler, cette part

d'appréciation subjective et personnelle se combine avec des éléments objectifs et susceptibles d'être universellement estimés.

Ces éléments objectifs sont ceux qui, physiques, biologiques ou psychologiques, peuvent être discernés et mesurés et contribuent à accroître la durée, l'intensité, la richesse de la vie. Et d'abord valent universellement toutes les richesses sans lesquelles la vie ne pourrait pas être conservée : blé, viande, vin, bière, vêtements, habitation. — Ce sont aussi ces valeurs qui, universellement appréciées, dans tel pays et à telle époque, donnent lieu à des mercuriales suivies; leur prix varie d'après des conditions objectives : état des récoltes, mouvements de la population, de la construction, de la fabrication, et ce prix finalement s'impose à tous. Correspondant à d'universels désirs qui ne sont susceptibles ni de grands resserrements ni de vastes augmentations, ces objets donnent lieu à des prix communs et courants. Dès que la nécessité est moindre, que la fantaisie s'en mêle, les écarts deviennent plus grands et quand, à la moindre nécessité, viennent se joindre des chances, des risques, les oscillations des prix dépendent de plus en plus des estimations subjectives, leur amplitude s'étend, leur rapidité devient plus grande et parfois le prix cesse d'être hors de toute proportion avec le service que l'objet peut rendre à la vie. En dehors des caprices de la mode et du désir, des sautes du goût et des variations de la sensibilité, il y a des corps qui de par certaines qualités plaisantes et à cause de leur rareté ont été et sont encore à peu près universellement désirés, par exemple les diamants, les perles, les pierres ou métaux qu'à cause de cela même on nomme précieux. Or, si l'on recherche ce qui en fait la valeur, on verra que c'est, en même temps que la constance des désirs humains, la rareté relative de ces divers corps, d'où il résulte que le désir, trouvant dans cette rareté un obstacle à se satisfaire est obligé de sacrifier une partie de richesse proportionnelle à cette rareté même. Quand l'argent a été surabondant il a diminué de prix, la relation de sa valeur avec la valeur de l'or a baissé, ce qui a été cause que plusieurs pays ont adopté exclusivement l'étalon d'or, d'où diminution dans les usages de l'argent, par suite augmentation de surabondance et baisse nouvelle des prix. La constance des prix est donc toujours fonction de la persévérance du désir et de la régularité de la production. Toujours le jeu de l'offre et de la demande.

La règle des prix dépend toujours en fin de compte des nécessités primordiales de la vie. Que le blé vînt à manquer, il se vendrait fort cher et les diamants tomberaient à rien. Ce qui revient à dire qu'il y a des objets qui, à cause de leur nécessité, vaudront toujours, tandis que d'autres, plus précieux en apparence, sont exposés à perdre leur prix. A l'état normal, dans nos sociétés civilisées, le superflu se paie plus cher que le nécessaire et paraît valoir davantage, mais qu'un cataclsyme quelconque fasse éclater les couches artificielles de la civilisation et la valeur des choses nécessaires reprendra bien vite la première et plus haute place. Cependant ces éléments objectifs ne sauraient suffire à déterminer la valeur économique. Ainsi que l'a montré Tarde, cette valeur dépend surtout du désir. Or, le désir, bien qu'il soit souvent réglé par les modes et les coutumes sociales, n'en est pas moins quelque chose de tout individuel. Les choses valent pour chacun de nous le prix auquel nous les estimons. C'est pour cela que ces expressions : le juste salaire, le juste prix sont des expressions dont le sens est plus social que moral. La justice dont il est ici question est une justice sociale, elle dépend des appréciations communes, moyennes, elle représente l'accord qui doit exister d'après les mercuriales entre les hommes appartenant à la même société. Représente-t-elle la vraie, l'absolue justice morale? je ne puis arriver à le penser[1].

Si l'on veut assister à une dépossession et à une prise de possession qui dérivent d'autre chose que de la lutte et de la concurrence des forces il faudra considérer l'abandon gracieux qu'un homme fait à un autre de sa richesse, le don sans autre raison que la volonté de faire briller dans une autre âme un rayon de joie, d'augmenter la force et l'intensité d'une autre vie. Dans ce cas seul le mouvement économique a pour cause un désir d'un tout autre ordre que ceux qui donnent naissance à la rapine ou même au commerce. Ici celui qui donne attend peut-être quelque chose en retour de sa charité : espérance religieuse ou satisfaction de conscience, mais ce qu'il attend ne peut trouver une commune mesure dans une richesse quelconque. Cet acte est social et on peut évaluer sa valeur économique, c'est-à-dire le déplacement de

1. C'est ce que j'ai essayé d'établir ailleurs; *Morale et société*, c. 3. *Justice morale et justice sociale*, in-12, Bloud.

richesse qu'il produit, la valeur de production qu'il confère à celui qui reçoit. Mais en dehors de cette valeur il en a une autre et celle-ci n'est pas susceptible d'être payée. L'acte charitable n'a pas de prix, non qu'il manque de valeur mais parce qu'il est bien au-dessus de toute espèce de prix. Car s'il pouvait se payer d'un prix quelconque il cesserait par là même d'être charitable. Il y a donc même dans les actes qui ont des résultats économiques — car qu'y a-t-il de plus évidemment économique qu'une translation de richesse? — des valeurs qui ne sont pas d'ordre économique. La plupart des choses ont leur prix, les actes humains sont aussi susceptibles d'avoir le leur, leur valeur est alors d'ordre social et peut s'évaluer à l'aide de cette commune mesure qui s'appelle la monnaie. Mais ils enferment aussi quelque chose qui échappe à cette évaluation. Ce quelque chose est d'ordre tout à fait intime, et quoiqu'ayant un retentissement social ne peut se socialiser, reste tout entier individuel, ne peut en conséquence ni se vendre ni s'acheter. On ne peut pas dire que tout s'achète ni que tout se paie, car il y a des choses qui cesseraient d'être si on les payait. Achetées, elles n'auraient plus aucune valeur ou plutôt elles n'existeraient plus. L'écu se changerait immédiatement en feuille sèche.

III

Les valeurs économiques ou richesses ont pour but la satisfaction des désirs, c'est-à-dire la production des plaisirs, la diminution ou la suppression des peines. Plaisirs et peines constituent les valeurs sensibles. Ces valeurs sont aussi la condition des valeurs économiques. Tout ce qui est agréable vaut par cela même et l'agrément, d'où qu'il vienne et de quelque façon qu'il se produise, s'il n'est pas la valeur même, n'existe jamais sans que son objet ait quelque valeur. Il y a deux sortes d'agréments : les plaisirs qui viennent de la sensation et ceux qui accompagnent nos sentiments, les voluptés et les joies. Il y a de même deux espèces de désagréments : les douleurs sensibles et les douleurs sentimentales, les souffrances physiques et les souffrances morales. De là deux espèces de valeurs sensibles, positives et négatives : valent les sensations ou les sentiments qui apportent avec eux une jouissance ; ne valent pas les sensations ou les sentiments qui apportent avec eux une souf-

france. Sensations et sentiments paraissent valoir d'autant plus que la jouissance est plus grande, d'autant moins que plus grande est la douleur. Il semblerait que l'on pût, d'après l'échelle de l'intensité des plaisirs et des peines, établir une échelle des valeurs. Pour que cela fût possible, il faudrait, contrairement à ce qu'enseigne M. Bergson, que les plaisirs et que les douleurs fussent de nature quantitative, tellement qu'on pût les mesurer et graduer leur intensité. C'est aussi bien la croyance commune, celle qu'exprime le langage, sur laquelle repose toute l'arithmétique morale de Bentham. Il semble évident que le plaisir léger qu'éprouve le tact à sentir l'air printanier est bien inférieur à celui que procurent les sensations génésiques, et que la douleur d'une piqûre d'épingle est bien moindre que celle d'une rage de dents. L'intensité paraît être un élément intégrant de la sensation aussi bien que la durée. Je suis de ceux que laissent hésitants les raisons alléguées par M. Bergson. Je n'oserais cependant pas, ici surtout, me prononcer contre lui. Il semble qu'il doive y avoir des plaisirs d'intensités différentes, une échelle des plaisirs parce que, préférant inconstestablement certains plaisirs à d'autres de même espèce, nous ne voyons pas, hors de la différence d'intensité, d'autre raison de la préférence. Ainsi quelle raison aurait-on de préférer le vin de Bourgogne au vin de Bordeaux si le premier n'était pas plus agréable que l'autre et en quoi peut consister la majoration d'agrément sinon en une intensité plus grande du plaisir du goût?... Cependant il est certain que nous exerçons nos préférences sur des choses qui ne se ressemblent pas et ne peuvent par conséquent être soumises à une commune mesure. Si nous préférons aller au Louvre plutôt qu'au Bois on ne peut certainement pas construire une échelle de plaisirs où certain degré supérieur correspondrait à la vue des tableaux du Louvre et certain degré inférieur à l'agrément de la promenade. Nous pouvons préférer, comparer des choses autrement que d'après des mesures, des différences d'intensité. Il suffit qu'elles soient différentes, nous affectent différemment. La préférence porte sur la qualité et non pas sur la quantité. Elle porte cependant sur la valeur car c'est évidemment parce qu'une valeur est préférable qu'on la préfère. C'est donc, dira-t-on, que cette valeur est plus grande. Et nous voilà ramenés à la quantité intensive. Peut-être cependant n'y a-t-il là qu'un inconscient paralogisme du genre de

la pétition du principe. Car nous sommes tellement accoutumés à appliquer aux valeurs de toute espèce le langage des valeurs économiques que, comme celles-ci sont essentiellement quantitatives et s'expriment en termes arithmétiques, nous sommes comme invinciblement portés à concevoir les autres sur le même type. Mais ce n'est là qu'une sorte de comparaison ou de métaphore qui ne nous permet de rien préjuger. Voici donc ce qui reste incontestable : nous exerçons souvent nos préférences entre des choses hétérogènes; on ne peut entre choses hétérogènes établir aucune échelle d'intensité, la raison de nos préférences se trouve donc plus d'une fois dans des différences qui ne sont pas des différences d'intensité. La préférence est fondée sur l'estimation de la valeur, la valeur préférée apparaît comme préférable, donc comme différente, comme autre, mais non pas nécessairement comme plus grande. La chose préférée peut nous apparaître comme supérieure en valeur non pas parce qu'elle nous convient plus, mais parce qu'elle nous convient mieux. Rien n'est plus commode que d'appliquer à toutes les sortes de valeurs le langage arithmétique qui est celui des valeurs économiques. Rien n'est plus commode, mais aussi peut-être rien n'est plus vain. Qui dira pourquoi telle saveur est préférable à telle autre, pourquoi la vue d'une pomme faisait évanouir Tibère, pourquoi la vue d'une araignée ou d'une souris peut être aussi désagréable à certaines gens?... Il semble bien que chaque sensation ait sa qualité propre, sa correspondance spéciale avec l'être entier, que chacune d'elles soit un tout, dans lequel il est impossible, sans la détruire, de dissocier des éléments. Il y a sans doute des hiérarchies et des diversités d'importance, ces diversités se symbolisent par des degrés ou des échelons empruntés aux figures de l'espace, par des nombres empruntés à l'arithmétique, mais la raison des préférences et de la hiérarchie des valeurs va plus loin que ces symboles, elle tient aux racines mêmes et aux sources de la vie. Est préférable ce qui, à nos yeux, à une heure de notre existence, nous paraît devoir rendre notre vie meilleure et non pas nous devoir faire vivre plus, mais nous faire vivre mieux. L'agrément sensible naît d'abord de la correspondance de l'état organique avec la constitution même de l'organe; il provient ensuite de la correspondance de l'organe excité avec l'ensemble organique. Parfois, comme dans les voluptés

du tact, de l'odorat et du goût, la première condition seule est suffisante; l'odeur de la rose, la saveur du sucre sont agréables en elles-mêmes; d'autres fois, comme dans les plaisirs de l'oreille et de la vue, il faut que la seconde condition s'y vienne ajouter : une note de musique, une tache colorée isolées sont assez indifférentes, elles ne prennent leur vraie valeur, même comme sensations agréables ou désagréables, qu'associées à d'autres. Et un élément psychique qui naît de la correspondance de nos états organiques avec tous nos états psychologiques antérieurs vient la plupart du temps modifier et conditionner les plaisirs sensibles. Les sentiments se mêlent ainsi aux sensations et en altèrent la modalité. Les agréments les meilleurs sont tantôt les plus vifs, et tantôt les plus durables, d'autres fois les plus étendus, c'est-à-dire ceux qui éveillent dans l'être entier le plus d'harmonieuses correspondances. Toutes ces valeurs varient d'être à être, d'organisme à organisme et c'est bien véritablement pour elles que l'on peut dire que l'homme est la mesure des choses.

Les plaisirs varient aussi en durée, en rayonnement, en vivacité, en profondeur. Et chaque plaisir est lié : 1° à un état normal de l'organe ou de l'organisme ; 2° à une activité organique qui dépasse souvent la moyenne mais n'arrive pas à compromettre l'existence ou le fonctionnement de l'organe. Ainsi le plaisir est lié à la normalité de l'être, c'est-à-dire à l'observation des lois. Toutes les fois qu'il y a douleur, qu'il y a mal, il y a quelque chose qui ne s'accorde pas avec les lois de la vie. C'est ainsi que la douleur est le signe ordinaire de la maladie et que l'euphorie est le signe ordinaire de la santé [1].

A côté des valeurs purement sensibles et y attenant par ces correspondances que nous venons de signaler se trouvent les valeurs sentimentales. Une sensation, une pensée fussent-elles indifférentes en elles-mêmes peuvent éveiller des plaisirs et des douleurs par association. Toute représentation nouvelle qui enrichit sans les troubler nos associations antérieures crée en nous de l'agrément; toute représentation qui appauvrit nos systèmes d'associations soit en les contrariant, soit en les bouleversant, crée en nous du désa-

1. C'est ce que j'ai tâché d'expliquer ailleurs : *Eléments de philosophie*, t. I. *Psychologie* : leçon IV, § 5, 6, 7, p. 46-48, in-12, Picard et Kaan. 1re édit. 1890.

grément [1]. C'est ainsi qu'un télégramme, quelques caractères tracés sur un papier bleu, peuvent nous causer de la joie ou de la tristesse, selon qu'ils annoncent une bonne ou une mauvaise nouvelle, La nouvelle est bonne quand elle entre aisément dans notre courant mental, quand elle le rend plus rapide et plus riche; elle est mauvaise au contraire quand elle ne peut entrer dans notre courant mental sans y produire des troubles, de vifs remous, sans y apporter la désorganisation. Un gain cause de la joie parce qu'il suggère des images qui s'accordent aisément avec toutes nos associations antérieures, avec nos espérances et nos désirs; la mort d'un être cher cause de la peine parce qu'elle abolit certaines associations, les désorganise toutes. La valeur du sentiment est d'autant plus grande que ce sentiment tient plus de place dans notre âme, une joie est d'autant plus vive qu'elle hausse davantage le ton de la vie, elle est d'autant plus profonde qu'elle résulte d'une harmonie intérieure plus étendue. C'est une joie vive que de réussir dans une entreprise, ou que de gagner à la loterie; c'est une joie profonde que de se sentir aimé ou de constater un fait qui nous permet de comprendre et de relier les uns aux autres un grand nombre de faits jusque là demeurés incohérents.

Le plaisir purement sensible est situé dans le temps et localisé dans l'espace. Il dure peu et tient peu de place. Il ne résulte que du jeu d'un seul organe et on ne le sent que là. L'excitation organique venant à cesser soit par la disparition de son objet, soit par la fatigue de l'organe ou même par l'habitude, le plaisir cesse et ne peut se renouveler qu'au bout d'un certain temps pendant lequel l'organe s'est reposé, ou après lequel l'excitation se renouvelle avec une plus grande vigueur. Le plaisir du sentiment dure davantage et ne se localise pas. On le sent dans l'être entier. C'est comme une onde joyeuse où l'on baigne. Il a des valeurs diverses proportionnelles à sa vivacité, à sa profondeur et à sa durée. Il est d'autant plus vif qu'il est plus neuf et que l'organisation psychique qu'il accompagne, dont il est pour ainsi dire l'efflorescence tient à des aspirations plus profondes de la vie mentale. De quelle nature sont ces aspirations? L'analyse va nous l'apprendre. Nous éprouvons un plaisir très vif du succès d'un ami. La vivacité du plaisir est fonc-

1. *Ibid* : leçon IX, § 4, 5, p. 81-84.

tion de la nouveauté sans doute, mais aussi de notre affection et du désir que nous avions du succès. Plus le succès était désiré, plus sa représentation occupait de place dans notre pensée, plus elle éveillait de craintes et d'espérances, plus aussi la nouvelle de sa réalisation a concordé avec une organisation harmonieuse de nos pensées. L'insuccès aurait au contraire désorganisé, porté le trouble dans notre esprit. Surtout si de ce succès dépendaient certains de nos actes et certains de nos projets. Car l'imagination est d'ordinaire trop faible pour se représenter la vie d'autrui, fût-ce de l'autrui le plus aimé, assez fortement pour être touchée de ce qui lui arrive au point d'en souffrir ou d'en jouir tout comme lui. C'est pour cela que l'amour donne de l'inspiration et fait des poètes et c'est aussi pour cela que les imaginatifs aiment mieux et plus que les autres. Mais quoiqu'il en soit, la vivacité du plaisir sentimental est d'autant plus grande que la cause qui le provoque remplit une lacune plus grande de la vie. Cette lacune peut d'ailleurs être connue ou ignorée. Dans le cas précédent elle était connue. Le désir la dénonçait. Dans le cas où la beauté nous saisit à l'improviste, ce qui nous charme en elle n'est que la révélation des aspirations latentes de toute notre nature. Ce qui fait donc la vivacité de l'émotion, c'est la nouveauté, la correspondance des sensations fortes présentes à une richesse plus ou moins grande d'organisation de nos états de conscience. C'est un afflux intense de vie nouvelle qui constitue ces valeurs, car l'intensité de la vie se mesure à la richesse organique, à la multiplicité, à la division des organes et à la solidité de leur union. Un plaisir sensible traduit la valeur de nos états organiques, l'intensité normale de la vie physique; une joie sentimentale exprime la forte unité d'une multitude de représentations, l'intensité normale de la vie psychique. Et de toute manière, comme la tristesse accompagne la déchéance, la dissolution et semble amener la mort, la joie accompagne tout ce qui fait monter les pentes de vie. La joie c'est la vie.

Les joies les plus profondes tiennent ainsi aux lois mêmes de notre organisation mentale. Aussi la valeur des joies sentimentales est-elle plus universellement appréciée que celle des joies purement sensibles. Sans doute les sentiments des hommes sont très différents et très différente aussi la coloration affective que revêt en chacun d'eux chaque phase de la vie psychique, cependant à cause

de la ressemblance des lois les plus essentielles de l'être humain, il y a des sentiments universellement répandus et dont la valeur est, à cause de cela même, universellement reconnue. Les valeurs sensibles deviennent de plus en plus universelles à mesure que les sentiments d'où elles naissent tiennent de plus en plus près à la raison, à l'organisation intellectuelle de l'homme. L'amour, par exemple, a d'autant plus de valeur que l'union à laquelle il aspire, que la vie multipliée par cette union sont d'ordre plus haut : c'est un amour qui vaut peu que celui qui ne cherche l'union que pour propager la joie; c'est un amour plus élevé celui qui veut dans la joie redoubler, propager la vie; c'est un amour supérieur encore celui qui se donne la joie de mépriser le plaisir, d'endurer les travaux pénibles, pour diminuer le nombre des peines et multiplier les joies; et c'est un amour d'essence sublime celui qui, se dépassant tout à fait soi-même, ne trouve sa satisfaction que dans l'union la plus intime avec la source même de tout être, avec les lois les plus essentielles et du monde et de la vie. La valeur de ces amours dépend à la fois et de la valeur de plus en plus grande de leur objet et de la sérénité de plus en plus grande de l'âme aimante, à mesure que s'élève l'objet de l'amour. Le moindre accident peut contrarier ou même détruire le premier; le second, moins fragile, est encore exposé à bien des hasards; seuls les deux derniers assurent qui les éprouve contre toute déception et ce n'est que dans le dernier que l'âme peut s'abandonner à toute la flamme intérieure sans courir aucun risque de se désorganiser et d'affaiblir en elle la raison par la passion. Car ce qu'elle aime, c'est la raison même, la raison vivante qui ne peut causer aucun trouble et qui répond à son amour.

IV

Les valeurs esthétiques constituent une classe à part des valeurs sentimentales. Comme tous les sentiments elles ne sont perçues qu'à l'aide des sensations et dans des objets singuliers, concrets. Pourtant elles sont en nous l'occasion de sentiments dont la portée va beaucoup plus loin que l'ébranlement momentané de notre sensibilité. La joie que la beauté nous procure est d'une nature telle qu'elle nous paraît non pas seulement exister mais comme

mériter d'être, elle ne nous semble pas devoir être seulement nôtre, mais nous éprouvons le besoin de la faire partager, la beauté valant pour nous nous paraît avoir pour les autres hommes la même valeur. Nos émotions esthétiques se doublent par la socialisation.

Essayons de déterminer ce qui fait la valeur esthétique d'un objet ou d'un être de la nature. Les épithètes *joli*, *élégant*, *beau*, *gracieux*, *sublime*, expriment des valeurs esthétiques positives; les épithètes : *laid*, *grossier*, *difforme*, *prétentieux*, *grotesque*, expriment des valeurs esthétiques négatives. Qu'est-ce qui caractérise les premières et fait leur valeur? Qu'est-ce qui caractérise les secondes et en fait des non-valeurs? N'est-ce pas tout simplement que les premières dénotent que l'objet qu'elles qualifient nous cause un certain plaisir, satisfait en nous quelque tendance, de façon ou d'autre s'accorde avec notre législation intérieure, développe à la fois notre vie sensitive et notre vie représentative, tandis que les secondes dénotent que l'objet qu'elles qualifient nous cause quelque douleur, contredit certaines tendances, ne s'accorde pas avec notre constitution sensible et mentale, contrarie ou diminue quelque chose dans notre vie intérieure? La joliesse nous plaît, l'élégance nous attire, la beauté nous conquiert, la grâce nous ravit, le sublime nous exalte et nous transporte; au contraire la laideur nous déplaît, la grossièreté nous offusque, la difformité nous repousse, la prétention nous blesse et le grotesque nous humilie. Toutes les valeurs esthétiques correspondent à des accroissements, toutes les non-valeurs à des diminutions de vitalité intérieure. Toute valeur produit une jouissance d'un certain ordre; toute non-valeur produit une peine. Dire en quoi consistent précisément cette jouissance et cette peine serait dire exactement ce que sont les sentiments esthétiques. Refaire ainsi toute l'esthétique nous emporterait au-delà des bornes. Il vaut sans doute mieux rester en deçà.

Dans toute valeur esthétique, qu'elle se rencontre dans la nature ou qu'elle soit un produit de l'art, il entre une part d'agrément sensible. La peinture, la sculpture, la danse doivent être d'abord agréables aux yeux; la poésie, la musique plaisent d'abord à l'oreille. Mais cela ne suffit pas : lignes, couleurs, sons, pourraient être agréables jusqu'à produire une volupté qu'ils ne mériteraient cependant pas encore une qualification esthétique. Une ligne, une

couleur, un son, si plaisants qu'ils fussent, s'ils demeuraient seuls, isolés, s'ils ne s'associaient à d'autres lignes, à d'autres couleurs, à d'autres sons, ne seraient ni jolis, ni beaux, ni sublimes. La valeur esthétique est donc une valeur qui résulte d'une synthèse ou d'une composition. L'homogène n'est pas beau ni laid. Il ne peut être qu'agréable ou désagréable. Il n'y a beauté ou laideur que là où il y a hétérogénéité, assemblage d'éléments divers. La valeur esthétique est une valeur d'ensemble, elle naît de la composition. Et parfois la composition tire son principe de quelques idées très simples, peut se ramener à quelques formules et l'on a alors des objets dont les valeurs esthétiques peuvent comme se démonter et s'expliquer aisément par la parole, ce sont les œuvres classiques; d'autres fois ce sont les détails, les éléments qui, par des attirances et des liens secrets, constituent une harmonie et il est alors impossible d'expliquer en quoi consiste cette harmonie, ce qui fait la valeur d'art, et toujours très difficile de faire sentir à d'autres l'existence de cette valeur. Les valeurs esthétiques résultent de l'organisation, mais d'une organisation où les correspondances organiques ont pour but d'exprimer la vie et non pas de la réaliser. Les organes ne fonctionnent pas, ils se contentent de symboliser leur fonction. C'est pour cela que la vie peut être exprimée par des choses qui ne vivent pas, que l'immobile représente le mobile, et, comme on l'a dit, que « l'eau est l'œil des paysages ». Les finalités organiques sont des finalités distinctes subordonnées à une finalité d'ensemble ; dans les œuvres d'art, la finalité d'ensemble existe seule et les parties s'y trouvent moins subordonnées au tout qu'elles ne forment elles-mêmes, par leur harmonie, le tout.

Ce qui constitue la valeur de l'œuvre d'art, c'est donc à la fois la variété de ses éléments, leur harmonie intérieure et l'indépendance, la liberté qui paraît être la source de cette harmonie. Aucune déduction conceptuelle n'enchaîne ensemble les éléments, aucune finalité impérieuse ne les conditionne, c'est comme une ronde de jeunes filles qui, librement, se prennent les mains et librement, dansent en mesure, telle la procession des Panathénées à la frise du Parthénon, ou la danse des élus dans le *Jugement dernier* de l'Angelico. En passant devant l'*Homère* de Rembrandt au musée de la Haye, des visiteurs tout à coup se regardent et, sans trop se rendre compte pourquoi, voient leurs pupilles agrandies,

humides et leur visage comme illuminé. Un frisson a passé en eux, un émoi semblable : du fond le plus lointain des âges ils ont vu s'avancer la figure merveilleuse qui porte au creux de ses rides les sillons du temps éternel et dans ses yeux clos toute l'héroïque immensité de l'histoire. Qu'est-ce qui produit ce frisson, cette exaltation de l'être, qui transpose toute la vie en tonalités supérieures et tire les larmes des yeux? Un ensemble de sensations, en lesquelles l'âme entière a trouvé une satisfaction, quelque chose d'inattendu, peut-être d'inespéré, mais où pourtant elle a reconnu une sorte de breuvage ou d'aliment qui lui a révélé des puissances ignorées, des énergies de vie intime et harmonieuse qu'elle ne soupçonnait pas. La vue de la beauté agit sur nos représentations comme l'étincelle électrique qui provoque une combinaison chimique ou plutôt comme la parcelle de cristal qui, tombant dans une liqueur saturée, provoque la brusque cristallisation ; autour de la représentation de beauté se groupent, s'ordonnent en une harmonie vivante toutes les puissances naturelles, toutes les acquisitions de notre vie mentale. Et de cette vie supérieure surgit une joie exquise. Or, l'effet de telles visions est d'exalter en nous le sentiment profond et harmonieux de la vie, d'une vie aisée, libre, sans efforts, d'une vie quasi divine, semblable à celle que la théologie catholique promet aux élus ressuscités. La valeur esthétique véritable a pour effet de nous révéler une puissance ou une possibilité de valeur enganguée dans notre vie, elle est joliesse, élégance, beauté, grâce ou sublimité parce qu'elle nous révèle que nous pourrions aussi être élégants, beaux, gracieux, ou sublimes. Elle vaut en nous révélant nos puissances de valeur. S'il est vrai que

Le vers se sent toujours des bassesses du cœur

il est aussi vrai que non seulement « le plaisir de la critique nous ôte la faculté d'être vivement touché des belles chose », mais que l'on ne peut sentir la beauté qu'à la condition d'avoir en l'âme quelque noblesse, ce que Vauvenargues exprimait en disant : « Il faut avoir de l'âme pour avoir du goût. »

Les valeurs esthétiques ne s'imposent pas comme les valeurs scientifiques à l'unanimité des esprits, elles finissent cependant par conquérir toutes les âmes qui comptent. Il y faut du temps, le

déplacement d'habitudes de sentir particulières; peu à peu cependant les œuvres belles arrivent au triomphe, l'unanimité des gens de goût les consacre, leur valeur est reconnue si bien qu'elle se traduit dans le langage des valeurs économiques. Il y a un marché des œuvres belles et le jugement des connaisseurs impose aux amateurs le taux qu'ils doivent payer pour détenir ces œuvres dans leurs galeries ou dans leurs musées. Mais cette valeur d'achat n'est que la conséquence de la valeur esthétique, elle en est très différente : le plaisir de la possession est tout autre que la jouissance du goût, le collectionneur qui fit rentrer en France *l'Angelus* pour le suspendre au milieu de ses autres acquisitions en a goûté la valeur certainement beaucoup moins que nombre de ceux à qui il permit de le contempler. Les grandes et pures beautés sont celles qui résistent à l'écoulement des modes, au changement des habitudes, aux transformations des mœurs et règnent tranquilles et rares sur l'âme de l'humanité, valeurs reconnues, déesses sublimes qui révèlent aux hommes leur valeur secrète, ce qu'ils peuvent aspirer à être, tout ce qu'ils peuvent valoir.

V

Les satisfactions de l'intelligence et de la raison entrent pour une part, nous l'avons vu, dans la constitution des valeurs esthétiques et sentimentales. Dans ces sortes de valeurs elles se trouvent mêlées à des satisfactions d'un autre ordre dont les causes et les éléments infiniments variés et multipliés ne nous apparaissent pas avec clarté. La joie sentimentale peut renfermer des éléments intelligibles, ce qu'elle a de caractéristique et de principal ne l'est pas. Mais il y a dans nos représentations quelque chose qui satisfait notre intelligence, notre raison. Il y a une valeur de connaissance, une valeur de vérité. Il y a des propositions qui valent et d'autres qui ne valent pas. Celles qui valent sont dites vraies, celles qui ne valent pas sont appelées fausses. On peut ainsi poser tout le problème de la connaissance en fonction de la valeur. Et peut-être y aurait-il à cela cet avantage de rallier les esprits autour d'une notion claire et de n'avoir plus à considérer les rapports du sujet et de l'objet que comme une de ces *vexatæ quaestiones*, de ces questions mal posées sur lesquelles s'acharne trop souvent la méta-

physique. Une proposition vaut dans la mesure où, grâce à elle, l'esprit humain peut enrichir sa vitalité, mettre de l'ordre, de la cohérence, de l'harmonie dans ses pensées, les coordonner avec celles des autres hommes, par là résister aux critiques qu'on peut lui faire, augmenter à la fois l'intensité et la portée de ses représentations. Toute élimination d'erreur rend l'esprit plus cohérent et plus ample; toute acquisition de vérité permet à l'esprit de se mouvoir avec plus d'aisance au sein de la variété infinie des phénomènes.

Et la proposition a d'autant plus de valeur qu'elle est plus générale et porte plus loin. Savoir que ce corps que je tiens en main tombera si je le lâche est une connaissance qui a sa valeur, mais combien plus grande est la valeur de cette autre proposition : Tous les corps abandonnés à eux-mêmes doivent tomber! La première connaissance ne me permet de prévoir que la chute d'un seul corps, la deuxième me permettait de prévoir la chute de tous les corps. Mon esprit dans le premier cas n'allait guère plus loin qu'au fait immédiat; dans le deuxième il se représente et s'assimile une foule indéfinie d'autres faits. Ainsi la vérité vaut parce qu'elle fournit un aliment, une puissance de développement à la vie de l'esprit, elle vaut d'autant plus qu'elle est plus générale et qu'elle fournit par là à l'esprit une puissance de développement plus grande. C'est ainsi qu'il y a des représentations qui valent beaucoup plus que d'autres, ce sont les plus importantes, les plus significatives. Un cristal tombe et se casse en trois morceaux avec un bruit sec : qu'il y ait eu trois ou quatre morceaux, que le bruit ait été plus ou moins fort, cela n'a pas d'importance, mais que les cassures du cristal affectent des formes géométriques régulières, cela a au contraire beaucoup d'importance; les représentations du premier genre sont à peu près sans valeur, elles n'ont pas ou ont peu de sens, de signification, de portée; les secondes au contraire, pleines de sens, sont aussi pleines de valeur. Il en est tout de même dans nos discours aussi bien que dans la nature : il y a des expressions qui, par leur sens ou par leur portée, font toute la valeur de ce que l'on dit. Parfois le ton de la voix, le geste, sont insignifiants et d'autres fois c'est le ton et c'est le geste qui donnent à la parole une signification, une portée qu'elle n'aurait pas sans eux. Ainsi c'est tantôt le mot et tantôt le geste qui prennent de la valeur. Mais dans tous les cas ce qui vaut, c'est ce qui est significatif; ce qui ne vaut pas, c'est

l'insignifiant. Et qu'est-ce qu'être insignifiant? Qu'est-ce par contre qu'être significatif? Être insignifiant pour un mot, pour un geste, c'est ne représenter que lui-même. Un fait, une modalité d'être qui ne représentent qu'eux-mêmes sont insignifiants. Au contraire un mot, un geste, un sourire, un coup d'œil qui éveillent en foule des idées ou des émotions sont très significatifs. Et de même un fait typique qui en représente, comme en un extrait, beaucoup d'autres, un caractère qui est lié à un très grand nombre d'autres, soit comme conditionnant soit comme conditionné, sont par là même très significatifs. C'est ainsi que la température et la fréquence du pouls sont au chevet du malade des faits très importants pour le praticien. Les progrès du diagnostic en thérapeutique consistent précisément dans le discernement de plus en plus judicieux des symptômes significatifs. La valeur de la connaissance ne dépend plus ici seulement de son rapport avec l'esprit, elle paraît aussi dépendre du rapport de la représentation avec l'objet. Le caractère a d'autant plus de valeur, il est d'autant plus significatif qu'il a de plus étroites liaisons avec les autres éléments de l'être, qu'il résume ou qu'il conditionne un plus grand nombre de dépendances, qu'il exprime de plus près la législation intime, commune des choses. Cependant, au vrai, cette valeur n'existe que pour qui sait s'en servir ou l'apprécier et c'est encore dans l'esprit, par l'esprit et pour l'esprit que les représentations significatives ont de la valeur, que les insignifiantes n'en ont pas ou en ont à peine, que les idées générales ont plus de valeur que les représentations singulières. Car c'est grâce aux idées générales, aux représentations significatives que l'esprit peut vivre, ordonner, enrichir et développer sa vie. C'est par là que la science vaut dans sa partie théorique, c'est par là aussi que valent les théories, les spéculations d'ordre scientifique ou métaphysique.

Ainsi donc la vérité vaut parce qu'elle assure la vie de l'esprit, c'est-à-dire l'organisation solide de nos représentations. Ces rapprochements constants que nous sommes appelés à établir entre la valeur et la vie se vérifient encore par l'examen des autres valeurs. Parmi toutes les démonstrations possibles d'une vérité, quelle est celle qui a le plus de valeur ? Logiquement, c'est-à-dire du point de vue seul de la force démonstrative, toutes les démonstrations se valent, puisqu'elles sont toutes probantes mais cependant il y

en a de meilleures les unes que les autres. Plus une preuve est simple, plus elle est claire, plus elle vaut. On dit alors qu'elle est élégante. Or, simplicité et clarté, d'où vient la valeur de ces qualités? Uniquement de ce qu'elles s'accordent avec les lois de la vie. La preuve simple, par sa simplicité même, économise des forces, suit la loi du moindre effort, permet d'avoir la même vie avec moins de dépense d'assimilation, c'est l'aliment riche comparé à l'aliment pauvre. La preuve claire, par sa clarté, s'impose plus vite à l'esprit et au plus grand nombre d'esprits, elle nous permet d'atteindre plus vite un plus grand nombre d'intelligences, d'établir plus rapidement la communion entre les esprits et comme la vie intellectuelle est éminemment sociale, toujours en quête de s'assimiler les autres esprits, la clarté des preuves ne peut qu'augmenter la puissance, le rayonnement de cette vie.

C'est aux mêmes lois que ressortit la valeur des hypothèses et des théories. Une hypothèse a d'autant plus de valeur qu'elle relie entre eux un plus grand nombre de faits ; une théorie a d'autant plus de valeur qu'elle relie entre elles un plus grand nombre de lois, c'est-à-dire qu'elles valent l'une et l'autre dans la mesure où elles réduisent à l'unité une multiplicité plus grande, qu'elles organisent plus de matériaux divers. Et les théories ont encore d'autant plus de valeur qu'elles sont plus simples, c'est-à-dire qu'elles économisent plus de force mentale et qu'en conséquence l'unité organique qu'elles établissent est à la fois plus solide et plus lumineuse.

Il en sera de même des hypothèses et des théories philosophiques ou métaphysiques. Leur valeur sera d'autant plus grande qu'elles rendront mieux compte des faits généraux qui résument les sciences et l'histoire, c'est-à-dire qu'elles permettront d'organiser l'ensemble de toutes les représentations humaines, et non seulement les représentations mais encore les actions. Déjà les hypothèses se vérifiaient par le succès qu'elles amenaient et les théories scientifiques par les prévisions pratiques qu'elles permettaient, les théories philosophiques, les métaphysiques ne peuvent qu'être soumises à la même vérification. Une métaphysique est valable dans la mesure où elle crée une atmosphère idéale où puisse librement et fortement s'organiser la vie de l'esprit : vie scientifique, vie sentimentale, vie sociale, vie morale. Et cette valeur se mesure à l'unité et à

la richesse de la vie. C'est là ce qu'il y a de fondé dans le pragmatisme. Il est vrai dans la mesure même où il vaut.

La science sans doute n'a de vérité qu'autant qu'elle coordonne et organise nos pensées et permet leur correspondance avec celles des autres hommes, mais comme cette organisation porte en elle une intelligibilité très haute, cette intelligibilité permet la preuve et crée ainsi en la science une valeur propre comme vérité. La science vaut parce qu'elle est vraie. Elle est vraie parce qu'elle est prouvée. Elle est prouvée parce qu'elle est intelligible. Dans la métaphysique il entre d'autres éléments : elle doit unifier la totalité de nos représentations, les sensibles, les morales aussi bien que les purement intelligibles, organiser non seulement l'actuel, mais le potentiel de l'esprit et même du corps, c'est pour cela que la preuve directe ne peut s'y trouver absolument irréfutable, purement intelligible et que par suite on ne peut l'établir par l'entendement comme vérité absolue et irréfragable. Mais dans la mesure où elle permet, où elle assure la vie intégrale de l'esprit la métaphysique a le droit de prétendre à la vérité.

Il y a donc des valeurs de connaissance, ces valeurs sont indépendantes des prix dont on pourrait les payer. Elles n'ont d'autre rapport avec les valeurs économiques que de pouvoir satisfaire à quelques besoins de l'homme. Mais leur valeur ne peut exister que dans la mesure où tous les hommes peuvent en prendre leur part. Loin de s'affaiblir et de diminuer par le partage, elles prennent une valeur d'autant plus grande qu'elles peuvent au contraire être davantage partagées. Indépendantes de toute liaison avec l'étendue ou la durée, l'esprit se les assimile sans les détruire ni les absorber; indivisibles, eltes sont également inépuisables et indestructibles.

GEORGE FONSEGRIVE.

(*A suivre.*)

LA PROPAGATION DES IDÉES

I. — Les Théories.

Il nous importe tant de distinguer la vérité de l'erreur que nous nous attachons aux caractères logiques des idées et que nous en négligeons d'autres, non moins importants, qui leur donnent leur puissance et le gouvernement des esprits.

Ce qui fait que les idées entrent en nous, ce n'est pas la seule vérité. Car il y a plusieurs marques de la vérité qui se contrarient et entre lesquelles, tout d'abord, il faudrait avoir choisi. Et nous n'avons point de marques pour ce choix. La vérité est-elle dans les résultats de l'expérience, dans la décision d'une autorité, dans le sens intime, dans l'intuition immédiate? Tous ces signes ont été proposés, reçus, proclamés; aucun d'eux ne suffit à tout, aucun n'a remplacé tous les autres; aucun n'est abandonné entièrement. Nous jugeons tantôt par l'un, tantôt par l'autre et nous ne savons pas trop bien pourquoi nous préférons l'un ou l'autre. Ce choix préalable qui décide de tout le reste n'est fondé ni sur des preuves irréfutables, ni sur des démonstrations rigoureuses puisqu'il n'y a pas de premier signe pour choisir entre les signes de la vérité.

Il se trouve ainsi que notre début dans le raisonnement n'est pas guidé par l'évidence; ceux qui croient s'être rendus à une opinion parce qu'ils la jugeaient vraie, l'ont jugée vraie parce qu'ils en avaient d'abord adopté le principe.

Si les choix rationnels que nous faisons entre les idées dépendent d'un premier choix où la raison n'a guère de part, elle en a encore moins dans les autres qui se font en nous sous l'empire du sentiment ou par des causes d'ordre social.

Pascal a vu ce problème et l'a trouvé si difficile qu'il s'en est détourné.

« Personne n'ignore qu'il y a deux entrées par où les opinions sont reçues dans l'âme, qui sont ses deux principales puissances :

l'entendement et la volonté. La plus naturelle est celle de l'entendement, car on ne devrait jamais consentir qu'aux vérités démontrées; mais la plus ordinaire, quoique contre la nature, est celle de la volonté; car tout ce qu'il y a d'hommes sont presque toujours emportés à croire, non pas par la preuve, par l'agrément.... la manière d'agréer est bien sans comparaison plus difficile, plus subtile, plus utile et plus admirable; aussi, si je n'en traite pas, c'est parce que je n'en suis pas capable; et je m'y sens tellement disproportionné que je crois la chose absolument impossible [1] ».

Et quand cela serait démêlé, il s'en faudrait de beaucoup qu'on eût tout dit; nous commencerions à peine à voir par quels ressorts nos idées nous meuvent. Les unes sont tyranniques, d'autres humbles et effacées, quoique reçues également pour vraies et au même titre. On en voit qui remuent l'âme dans ses profondeurs avec une sourde ténacité, ou qui la pressent d'obsessions brusques et impatientes. Parfois, comme du dehors, elles la séduisent par des plaintes, des appels, et la douceur des prestiges. Elles savent, dans les temps difficiles, se resserrer, se loger, pauvres et fières, en quelques rares esprits. Mais il arrive que l'une d'elle se saisit de toute une nation et durement, étroitement, l'asservit pour un siècle.

Rien n'a plus de couleur, de mouvement, de vie, que l'histoire des idées envisagée de ce biais. Il ne faut point la chercher aux sarcophages de la logique. Les idées sont un peuple mobile, rieur, grave, paisible, tumultueux, capable de toutes les fureurs et de toutes les terreurs, subtil, entreprenant, toujours en quête de nouveauté et courant vers le lendemain, mais hanté de souvenirs, chargé du passé et traînant ses morts après lui.

Avant 1840, Sainte-Beuve avait pressenti l'histoire des idées, comme il a deviné tant de choses, d'un regard si prompt et si sûr qu'il aurait tout pénétré dans un sujet s'il n'avait voulu les embrasser tous. Cette histoire, il faut, disait-il, la prendre dans des aspects précis. Cela signifie narrer et décrire, en éclairant le particulier des faits, leurs différences, leur pittoresque concret. Et cela est bien. Mais il faut aller de là aux ressemblances, c'est-à-dire classer, et, s'il se peut, généraliser.

1. Pascal, *De l'Art de persuader*.

Deux problèmes se découvrent d'abord, dont l'un se rapporte aux individus et l'autre à la société, l'un étant de savoir comment une idée agit dans un esprit isolé et l'autre de voir comment une opinion s'établit dans l'esprit public, parmi les idées régnantes. Ces problèmes ne se confondent pas, quoiqu'ils se touchent. Les voici, réunis en un seul exemple : A vingt-huit ans, en 1834, Charlotte Stieglitz s'est tuée d'un coup de poignard; son calcul était d'éveiller, par une secousse morale, le génie de son mari, qui n'en valut pas mieux. Aux logiciens d'examiner si le moyen s'ajustait au but; à nous d'observer cette âme d'élite, calme, héroïque et tendre, travaillée de la pensée meurtrière à laquelle elle se prête lentement, où elle se concentre et qui devient en elle le motif principal du chant intérieur, le refrain de tous les appels de la vie. Ce serait déchiffrer bien des esprits qui ne se sont pas simplifiés jusqu'au bout que de surprendre en celui-ci la formation du vouloir inexorable, tirant à soi tout ce qu'il fait perdre de couleur et de poésie aux illusions de la jeunesse, prenant sa substance de ce qui lui est le plus contraire, dissociant ou refoulant ce qu'il ne peut s'assimiler, prévenant les diversions par le besoin de solitude, combattant les influences étrangères par une fiction d'individualisme et se substituant enfin à l'instinct le plus vivace, à l'instinct de vivre, dont il a découvert et tari une à une les racines, jusqu'à l'instant précis où, se trouvant le maître, il a déclanché le geste fatal.

Mais ce geste, aussitôt, tourna au symbole. Et c'est là un nouveau sujet, fort différent du premier. L'héroïne acquit elle-même, par sa mort, la célébrité qu'elle voulait à son mari, tellement qu'elle l'aurait rejeté dans l'ombre s'il n'y eût été déjà enfoncé. Il eut toutes les attitudes qui conviennent aux grandes douleurs. Mais il n'y sut pas durer, ni les consacrer par des paroles immortelles. Lié à ce rôle par l'obstination de ses amis à soutenir le culte qu'ils avaient créé, et peu fait pour être idéalisé avec son inspiratrice, il ne fut plus considéré que comme le prétexte ou l'occasion de l'acte solennel et même comme un obstacle à la transfiguration finale; à mesure que l'auréole de la sainte s'élevait plus haut, dans un ciel plus pur, elle éclairait plus durement la médiocrité falote du bien-aimé.

Charlotte Stieglitz devient la patronne de la « jeune Allemagne »

avec Rahel et Bettina d'Arnim. Ce parti adopta sa mémoire, la célébra, lui conféra l'immortalité, non sans un curieux renversement des choses. De cette sacrifiée, on fit une libératrice; de cette victime du dévouement conjugal, une révoltée, le modèle des âmes supérieures insurgées contre la réalité, particulièrement de ceux qui n'entendent appartenir qu'à eux-mêmes et revendiquent comme un droit de disposer de leur existence.

Voilà le rôle public de l'idée. Elle a changé de forme et presque de sens en changeant de théâtre. Elle a changé aussi de propriétés. Autre chose est de l'observer dans un esprit isolé, où elle cherche à se mettre au large, autre chose de la suivre quand elle en sort et se répand parmi la foule.

Ce second problème est celui de la propagation des idées, dont l'étude ne laisserait pas d'être féconde puisqu'elle nous conduirait d'abord à nous expliquer la formation de l'esprit commun, ensuite à comprendre la vraie action de l'intelligence dans les affaires de la vie et enfin à trouver la cause de ces étranges déformations que subissent les notions même les plus claires et les mieux définies quand elles voyagent à travers le monde.

Car, touchant le premier point, personne ne contestera qu'il y ait en chaque lieu et en chaque temps une opinion publique, une manière commune de penser, quoique l'accord ne se fasse ni partout ni toujours sur les mêmes sujets et que nous ne sachions guère comment il s'établit. Et sur les autres points, d'une part, la question du rôle des idées a été tranchée par des dogmes plutôt que résolue par des éclaircissements et des preuves: à ceux qui disent : nos intérêts font nos croyances, on a répondu : les idées mènent le monde, et l'on a opposé au matérialisme historique une sorte de dynamisme dialectique qui n'est peut-être ni plus vrai, ni plus faux; et d'autre part la question de la déformation des idées, si importante pour l'histoire sociale, n'a même pas donné lieu encore à l'invention d'une hypothèse dogmatique et l'on peut dire qu'elle n'a pas encore été posée.

Pour nous débrouiller dans tout cela et pour éviter de comprendre dans nos recherches ce qui n'en peut être que la conséquence éloignée, réduisons le problème à ces termes simples : comment une opinion se fait-elle accepter du public? Il y aurait trois termes à définir, si l'on voulait parler fort exactement.

J'entends par « opinion » ou « idée » tout énoncé qui se peut mettre en la forme d'un jugement, et par « opinion reçue du public » toute idée qui fait ou a fait partie des idées régnantes, en quelque lieu et en quelque temps que ce soit, comme les idées de sorcellerie à la fin du moyen âge, celle de la réforme du langage ou de la monarchie absolue au XVIIe siècle, celle de l'évolution au XIXe.

Tout revient à considérer deux états d'une idée et son passage de l'un à l'autre, de l'idée inconnue et seule, sans parents, sans amis, sans alliances, à l'idée intronisée, éclatante de l'ascendant du pouvoir, parmi les vapeurs de l'encens et le bruit des hommages. Sans remonter à sa naissance ni aux accidents de sa carrière, nous la prendrons telle qu'elle est au moment où elle se présente. Nous ne demanderons point par quelle voie elle nous est amenée et si, comme le veut Tarde, c'est par la conversation, qui s'alimente aux journaux, ou si nous la rencontrons dans les livres ou la recevons de l'enseignement public et d'ailleurs encore. C'est là un autre sujet, et nouveau, même après Tarde, et riche. Mais nous supposerons les communications établies; de même que les économistes raisonnent dans l'hypothèse du libre échange, nous raisonnerons dans l'hypothèse de la libre circulation de la pensée, et quel qu'en soit le véhicule, nous l'observerons à son arrivée dans le lieu de son établissement.

*
* *

C'est par allusions, comme au hasard de la rencontre, ou en le comprenant dans une matière plus ample, et sans l'entamer à fond, que les auteurs ont traité le sujet de la propagation des idées. Le mieux est de ramasser leurs vues en quelques grandes divisions. Nous aurons quatre conceptions générales que nous appellerons théorie logique, théorie de la conformité, théorie de l'imitation et matérialisme historique.

La première est si répandue qu'on ne songe point à la vérifier, ni même à la définir. Comment les idées se propagent? Mais par l'adhésion de ceux qui les jugent vraies. Quoi de plus simple? Les hommes se décident par des raisons, bonnes ou mauvaises. Analysée dans le détail le plus secret, l'histoire des idées reviendrait à

une suite innombrable de choix individuels, dont chacun serait la conclusion d'un raisonnement. La croyance, la foi, sont affaire de l'esprit; il n'est pas jusqu'à la superstition aveugle qui ne tienne à un syllogisme dont on a oublié les prémisses. Un homme en gagne un second, qui en persuade un troisième, et voila une opinion établie, un parti naissant. Le bourdonnement de la ruche humaine n'est qu'un grand bruit d'argumentation.

Cette manière de voir a paru longtemps si naturelle, elle en a encore tant de crédit que les psychologues eux-mêmes en laissent rarement percer une autre. Diderot l'énonçait en 1775, dans une lettre à Necker que Tarde cite avec approbation.

« L'opinion, ce mobile dont nous connaissons toute la force pour le bien et pour le mal, n'est, à son origine, que l'effet d'un petit nombre d'hommes qui parlent après avoir pensé, et qui forment sans cesse, en différents points de la société, des centres d'instruction d'où les erreurs et les vérités raisonnées gagnent de proche en proche jusqu'aux derniers confins de la cité où elles s'établissent comme des articles de foi. »

Cette conception n'est qu'une des formes d'un vieux et redoutable préjugé, le préjugé intellectuel, qui nous fait croire que les hommes se gouvernent par la réflexion. Il a ses sources dans la naïveté du peuple et dans celle des philosophes. Il a conduit les Grecs, Aristote principalement, à proposer l'exercice de la raison pour l'activité essentielle de l'homme et pour le soin unique de la divinité; il a poussé les modernes à ériger la pensée en substance; nous lui devons, avec les erreurs fécondes et peut-être nécessaires des rationalistes, les retards que la psychologie expérimentale a soufferts avant de se constituer et quelques-unes des difficultés les plus graves de la morale et de la sociologie contemporaines.

Une génération ne l'a pas banni que la suivante l'apporte avec elle; ce qui le rend indestructible, c'est qu'il a pour lui l'apparence de la simplicité. Car l'habitude de tout convertir en idées et en rapports logiques est devenue notre nature. Pour l'expression directe de nos événements intimes nous n'avons que l'interjection, qui est de peu d'usage, et la musique, que la parole a supplantée depuis longtemps. Le langage, qui nous sert à communiquer avec

1. Tarde, *L'opinion et la foule*, p. 83 (F. Alcan).

les autres hommes et à nous entendre avec nous-mêmes, est composé de mots qui n'expriment pas des choses, ni des sensations, mais des idées de sensations. Pour rendre une émotion, je suis obligé de la traduire en un phénomène de l'ordre intellectuel, traduction abrégée et incomplète, qui mutile le texte. C'est ainsi que le train du monde prend à nos yeux la figure d'un jeu d'idées, mais ce jeu nous en cache un autre, plus vaste et bien plus divers.

La propagation des idées ne se fait ni entièrement par les voies de la logique, ni toujours par des mouvements dont nous ayons clairement conscience.

D'homme à homme, et à plus forte raison d'un homme à une foule ou de parti à parti, ce n'est pas la force des preuves qui l'emporte. La moindre étude de l'histoire, dit Taine, prouve que l'empire ne s'acquiert point ainsi. On peut ajouter que la moindre observation de la vie le prouve également. Est-ce par la sûreté du raisonnement qu'on s'avance dans la politique, dans la propagande religieuse et même dans les discussions d'affaires?

La théorie logique est insuffisante; elle n'explique point ce qu'il faudrait expliquer. Toute opinion se présente environnée de preuves qui semblent excellentes à ses partisans, détestables à ses adversaires. D'où vient cela? C'est que les raisonneurs raisonnent de points de vue opposés; leurs arguments ne se joignent pas. C'est le choix des points de vue qu'il faudrait expliquer et voilà qui ne dépend point de la raison.

De plus, la théorie logique est contraire aux faits. Que pèsent des arguments contre des intérêts ou des passions? Ils leurs servent d'instruments. Le droit divin n'a pas créé la monarchie; c'est la monarchie qui a créé le droit divin. Savonarole dut aux circonstances un triomphe passager et Luther un succès durable. Voici un fait caractéristique : En 1869, Herbert Spencer écrivit à la *Tribune* de New-York. Il espérait adoucir l'animosité des Américains contre les Anglais auxquels ils reprochaient d'avoir pris parti pour le Sud dans la guerre de Succession. Herbert Spencer avait dépouillé quantité de journaux anglais pris à la date de la déclaration de guerre et aussitôt après. Il en citait douze, d'entre les principaux, où les Sudistes étaient condamnés sans ambages. Il n'en trouvait pas un qui les eût approuvés. On le pria de ne pas publier sa lettre. Elle parut quelques années plus tard, sans effet utile.

L'opinion publique n'en fut point touchée; il s'en plaint avec douceur.

« Que devons-nous penser des affirmations historiques en général? Quand douze des principaux journaux d'Angleterre, représentant tous les partis, s'unissaient en un chorus de condamnation; quand on ne trouvait pas un seul journal qui ne s'associât ainsi à la condamnation contre le Sud, on donnait une preuve concluante de sentiment sympathique envers le Nord. Pourtant, dans le Nord, cette preuve concluante fut suivie de diatribes au sujet de notre sympathie supposée envers le Sud [1] ».

Il est superflu de montrer que ce fait n'est point un fait d'exception. Au contraire, c'est la règle. Mais nous ne regardons pas assez les idées tandis qu'elles sont à l'œuvre. Nous les contemplons dans leur succès, et les voyant assises au milieu de leurs preuves nous leur disons que ces preuves ont assuré l'empire, et le leur conservent.

Taine rejette la théorie logique et en esquisse une autre. C'est la thèse de la conformité.

« Si la proposition du carré de l'hypothénuse choquait nos habitudes d'esprit nous l'aurions refutée bien vite. Si nous avions besoin de croire que les crocodiles sont des dieux, demain, sur la place du Carrousel, on leur élèverait un temple. Tant de religions diverses et tant de philosophies contraires, tant de vérites renversées et tant d'erreurs soutenues, ont montré que l'établissement et la chute des opinions dépendent non de leur absurdité ou de leur évidence, mais de la conformité ou de l'opposition qui se rencontre entre elles et l'état des esprits. C'est pour cela que les dogmes varient selon les siècles et les races. Ce n'est point faire injure à un siècle et à une race que d'expliquer ses croyances par ses inclinations primitives et par ses habitudes générales [2]. »

Rien n'est plus vrai, mais rien n'est plus vague. Cette doctrine, prise dans un sens général, revient à la thèse de Pascal sur l'agrément. On ne se risque guère en la soutenant; elle est inoffensive comme une tautologie. Dire que nous adoptons une idée c'est dire qu'elle nous agrée et dire qu'elle nous agrée c'est dire que nous penchons à l'adopter. Quand nous en recevons qui nous coûtent,

1. H. Spencer, *Faits et Commentaires*, p. 311.
2. Taine, *Les Philosophes classiques*, 5e édit., p. 290.

c'est qu'elles nous coûtent moins que ne feraient les autres. Agrément signifie accord et aussi plaisir. Giordano Bruno trouvait plus de plaisir à l'idée de se faire brûler qu'à l'idée de vivre en se rétractant; Descartes en ressentait plus à l'idée de vivre en paix qu'à l'idée de publier le traité du Monde. L'agrément n'explique point l'assentiment puisque l'assentiment et l'agrément ne font qu'un.

Taine nous a accoutumés à des conceptions plus neuves. Et en effet on peut l'entendre en un sens précis et hardi. Il faudrait dire que, dans chaque siècle, l'esprit s'organise en un système où dominent certaines inclinations et certaines habitudes. L'historien a pour tâche de démêler ces tendances primitives qui représentent la structure profonde, le squelette de l'être moral. Il y rattachera ensuite les traits secondaires et tout l'appareil de l'esprit en appliquant la loi des corrélations organiques et celle de la subordination des caractères. Il recomposera ainsi une époque ou une race en allant de la simplicité abstraite à la complexité vivante et d'un petit nombre de causes cachées à la multitude des individus.

Une fois cette anatomie mentale assez avancée, il montrera le fonctionnement des organes. On verra les idées nouvelles s'incorporer plus ou moins à l'esprit selon leur affinité avec les tendances qui le gouvernent. On assistera au jeu des attractions et des répulsions intimes qui se poursuit en nous par dessous la réflexion ou à côté d'elle, traverse nos délibérations et aboutit à la décision. L'idée est devenue nôtre, nous nous la sommes assimilée; ou bien elle nous demeure étrangère; elle répugne à notre nature; nous la proscrivons.

Cette thèse est une hypothèse et cette hypothèse n'est pas encore vérifiée. Peut-être n'est-elle pas vérifiable entièrement; peut-être aussi est-elle nécessaire comme une idée directrice ou comme le terme idéal de la recherche. Nous ne l'aurions démontrée qu'en achevant la reconstitution d'une époque ou d'un esprit. Alors nous saurions si toutes les données s'agencent exactement, et s'il y a une telle dépendance entre les parties de l'organisme moral que, connaissant certains rouages, on retrouverait tous les autres.

Il se peut qu'on relève cette conception, qu'on s'en serve de nouveau pour essayer d'ordonner les faits et qu'elle redevienne aussi féconde qu'elle l'a été. Mais nous sommes dans la période de l'analyse. La synthèse nous échappe, et les travaux qui s'accu-

mulent, au lieu de nous conduire à quelques vues simples de la réalité, ne font encore que nous en multiplier et nous en compliquer les aspects.

Nous n'avons pas découvert ces assises de l'esprit, ces tendances primitives qui par leur accord ou leur opposition feraient le succès ou l'échec des idées nouvelles. Comment les trouver? A quoi les reconnaître? Demandez à un historien de la civilisation ce qu'il faut considérer avant tout dans un siècle. Est-ce l'art, le gouvernement, la religion, l'économie sociale? Demandez à un psychologue ce qu'il faut étudier tout d'abord dans un individu. Est-ce la qualité des sensations, la sûreté de la mémoire, la forme de l'imagination? Est-ce la nature des émotions ou l'attention et les phénomènes de la volonté? Nous ne savons pas comment les séries de faits s'engrènent les unes aux autres, ni par où les unes commandent les autres, quelles sont les constantes et quelles sont les variables.

Mais, dira-t-on, nous apercevons la différence du XVIIe siècle et du XVIIIe, d'une nation catholique et d'une nation protestante, d'une civilisation militaire fondée sur la conquête, et d'une civilisation commerciale fondée sur l'échange. Notez ces différences, analysez-les, rapportez-les aux dispositions mentales dont elles résultent, et vous aurez énoncé les caractères généraux des époques ou des hommes que vous comparez. Ainsi le XVIIe siècle est oratoire et monarchique, le XVIIIe, polémiste et révolutionnaire. L'Anglais a été longtemps individualiste et puritain avec une forte pente à l'amour de la nature. Le Français, dans le même temps, était catholique, passionné de l'unification, propre au raffinement du langage et aux plaisirs de la société.

Peut-être cela est-il vrai, d'une vérité générale et sommaire et jusqu'à revision. Prenons garde, cependant, que la comparaison de deux siècles ne nous instruit point de ce que les hommes ont eu de commun dans l'un ou dans l'autre et que la différence de deux hommes ne saurait nous avertir de ce qu'il y a de fondamental en chacun d'eux. Tous les Anglais n'étaient pas puritains, tous les Français n'étaient pas courtisans, et même le plus grand nombre ne l'ont pas été.

Quand on définit l'esprit d'un siècle, ou bien on s'arrête à quelques illustres, fort en vue, dont on lui prête la physionomie, et l'on se

trompe, car Voltaire n'est pas le XVIIIe siècle, il n'est pas convulsionnaire, ni franc-maçon, ni Rose-Croix; ou bien l'on fait une sorte de moyenne et l'on se trompe encore, car les ressemblances des hommes sont des effets plus que des causes, des rencontres plus que des conformités, et ont plus besoin d'être expliquées qu'elles ne peuvent servir pour l'explication.

Le peuple suisse s'est donné une arme redoutable, qui lui a été souvent utile, rarement nuisible, c'est le referendum. Il a le droit d'appeler à lui certaines décisions; même, en divers cas, la constitution exige qu'il soit saisi. On l'a vu rejeter des lois élaborées par ses représentants, approuvées par ses magistrats, recommandées par ses journaux, et au contraire en accepter d'autres à une majorité considérable quand on les croyait en péril. Voilà des exemples de courants d'opinions généraux et, certes, puissants. Ces prononcés font toujours l'objet de commentaires animés dans la presse et dans les réunions publiques. Les meilleurs praticiens de la popularité, les plus doctes dans la science électorale donnent alors leur consultation. Je n'en sache point qui, jamais, ait attribué l'arrêt populaire à un motif unique, à une habitude générale, à une tendance exclusive. La Suisse allemande et la Suisse française ont voté la prohibition de l'absinthe. Les Suisses allemands connaissaient peu cette boisson et l'une des raisons qu'ils ont données de leur vote c'est que l'interdiction ne les touchait guère. Mais elle touchait les Suisses romands, chez qui l'absinthe avait causé des ravages. Suisses allemands et Suisses romands ont émis le même vote par des motifs opposés.

Non seulement les causes peuvent être divergentes et les effets convergents, mais l'unanimité apparente de l'opinion n'est parfois qu'un état d'équilibre entre des partis irréconciliables, comme il advint en Hollande où la tolérance religieuse s'établit entre les protestants, aucune de leurs sectes ne se trouvant assez forte pour subjuguer les autres ni assez faible pour être subjuguée par elles.

L'opinion commune est une résultante, non pas un résumé, l'unanimité du sentiment public ne prouve point l'unité des esprits; l'établissement d'une idée ne dépend pas de sa conformité aux habitudes générales quand les habitudes générales ne s'accordent point entre elles.

La troisième théorie est celle de l'imitation, à laquelle sont

attachés le nom de Tarde et le souvenir d'un beau livre, riche d'exemples, abondant en suggestions[1]. On gagnerait du temps s'il y avait quelque moyen de conserver cette doctrine, d'en faire un cadre pour loger les faits et les classer. Le problème de la propagation des idées s'élargirait, deviendrait un cas particulier du problème plus général de la répétition. Dans la matière élargie se dessineraient des analogies plus nombreuses et nous aurions plus de chances de fonder nos conclusions sur le résistant et l'essentiel des faits.

Accueilllir une opinion et la faire sienne, c'est imiter; imiter c'est répéter, c'est reproduire dans notre esprit ce qui s'est passé dans l'esprit d'un autre. La pensée de Copernic se répète en nous quand nous pensons au mouvement de la terre autour du soleil, et c'est l'âme même du poète qui surgit dans notre âme quand nous nous laissons emporter aux lamentations éclatantes d'Olympio. Tout ce qui n'est pas invention est répétition. La répétition est un des principaux chapitres de la vie, un des plus longs et des plus remplis. L'imitation appartient à ce chapitre; elle en forme une subdivision qui, à son tour, renferme l'article de la propagation des idées.

Par le bas, cette classification touche à la biologie et à la physique. Il y a une forme de la répétition propre au monde physique, c'est l'ondulation; il y en a une aussi dans le monde vivant, c'est l'hérédité; l'imitation est, dans l'ordre des faits psychologiques et sociaux, ce que l'hérédité est en biologie et l'ondulation en physique.

A tous leurs degrés, les faits innombrables de la nature et de l'histoire s'étageraient ainsi en catégories distinctes mais continues, sous la loi universelle de la répétition. La répétition prend divers aspects dans chacune de ces catégories. Dans celle de l'imitation vous trouvez la coutume et la mode. La coutume, c'est l'imitation du passé, la tradition; la mode, c'est l'imitation du présent, l'innovation. Leur empire ne s'établit point au hasard; il a ses lois : L'imitation va du supérieur à l'inférieur, et de l'intérieur à l'extérieur.

On imite ce qu'on croit supérieur. La campagne imite la ville,

1. G. Tarde, *Les lois de l'Imitation* (F. Alcan.)

qui regarde vers la cour. Chacun se dresse et se hausse pour atteindre ce qu'il voit au-dessus de lui et qui y est peut-être, mais qui, peut-être aussi, n'y est pas, car l'échelle des valeurs et des supériorités n'est pas fixe; elle dépend de notre estimation; nous envions ce que nous jugeons enviable; tout homme élit son modèle selon son goût et le copie selon ses capacités.

L'imitation va de l'intérieur à l'extérieur. On s'assimile d'abord l'esprit; ensuite, par voie de conséquence, on passe de la manière de sentir et de penser à la manière de faire, aux attitudes, aux actes, aux institutions.

Il y a beaucoup à retenir de ces descriptions. Ce ne sont pourtant que des descriptions. La classification et les lois qu'on nous ébauche ont plus d'apparences de système que de prises effectives sur la réalité. Et, s'il faut le dire, la conception d'ensemble hésite entre la science positive et la métaphysique. Comme les doctrines de métaphysique, elle demeure très générale et presque indéterminée, sous des airs de précision. Sans doute, les phénomènes physiques de l'ondulation peuvent s'appeler répétition, et ceux de l'hérédité aussi, et l'imitation encore. Mais cela n'augmente en aucun point notre connaissance des uns ou des autres et n'établit pas des uns aux autres le moindre rapport. Il n'y a point entre eux de commune mesure, rien qui ressemble à une équivalence, ni à une corrélation; à peine parlera-t-on d'une analogie, si l'on veut se tenir fermement dans la manière scientifique d'observer et d'induire.

Cette attitude scientifique, on la quitte pour la métaphysique et pour la caverne des mystères si l'on imagine dans la nature une identité secrète et universelle, tellement que la continuité des événements ne serait que la continuation d'un seul fait primordial qui se répercute de lieux en lieux, d'âge en âge, et survit en se multipliant dans ses échos. Mais ce serait là, je pense, une interprétation forcée de la doctrine, puisque l'hypothèse de la répétition nous est proposée comme une vue positive, comme la généralisation des faits. Et au surplus, eût-il ce sens profond et dernier, le principe de Tarde échapperait à notre recherche, toute bornée au cercle des conditions et des relations.

Ces lois de l'imitation s'appliquent-elles à la propagation des idées?

En quel sens peut-on dire que les idées se propagent du supérieur à l'inférieur? La supériorité d'une idée sur une autre consiste, je pense, en une plus grande probabilité, ou en un plus grand agrément ou en une plus grande autorité.

Dans le premier cas, nous revenons par un détour à la théorie logique, dont on a montré tout à l'heure l'insuffisance. Depuis Pasteur, le principe « omne vivum ex vivo » nous semble mieux étayé de preuves que celui de la génération spontanée. Mais il existe encore des hétérogénistes fervents. Pourquoi jugent-ils faux ou, si l'on veut, inférieur, ce que les autres jugent vrai, ou, si l'on veut, supérieur? Qu'est-ce qui rend une preuve probante?

Dans le second cas, on ne fait que reproduire l'interprétation la plus commune et la plus banale de la théorie de la conformité. Il n'y a pas de doute que nous ne suivions nos préférences. Mais c'est renoncer à toute explication que de s'en tenir à celle-là. Le soldat de Souvarow qui sauta dans le précipice avec son drapeau se représentait en quelque sorte plus agréablement son cadavre, fracassé de roc en roc et traînant dans l'eau du glacier, que sa bannière abandonnée aux chasseurs de Lecourbe. Cela s'appelle préférer l'honneur à la vie. Le préférer c'est le juger supérieur, et le juger supérieur c'est attester qu'on le préfère. Nous restons en marge du problème et ne sortirons de la tautologie qu'en démêlant les conditions et la loi de nos préférences.

Ou bien, admettra-t-on que ce qui nous paraît supérieur ce sont les idées de nos supérieurs? Nous voici à notre troisième cas, bien fréquent, comme chacun le sait, non pas unique, cependant. Nous aurions Nietzsche tout entier contre cette doctrine. Nietzsche, à la vérité, n'aurait pas eu tort d'apporter quelques preuves. Ses appréciations nous le découvrent et le font admirer plutôt qu'elles n'éclairent l'histoire. Il n'a rien compris à la formation des hiérarchies sociales. Rendons-lui pourtant cette justice d'avouer que, des maîtres aux serviteurs, les idées scientifiques, politiques, esthétiques, morales, religieuses, diffèrent parfois entièrement. La « Sozialdemocratie » en Allemagne, le « Labour Party » en Angleterre, prennent-ils exemple sur la haute bourgeoisie et la noblesse? Et s'ils ne les considèrent point comme leurs supérieurs, s'il ne faut parler que de la supériorité que nous consentons, non de celle du rang, alors nous retombons dans une équivoque de mots.

D'une part, il y a dans toute société des supérieurs et des inférieurs, bien reconnaissables; la différence de leur état ne dépend point de notre estimation. D'autre part, il se rencontre chez les uns et chez les autres des qualités que nous appelons supérieures; ne confondons point le sens social et le sens moral du mot supériorité. Il s'en faut de beaucoup que la loi de l'imitation soit toujours vraie, si vous prenez le mot dans la première acception. Si vous le prenez dans la seconde, la loi est toujours vraie, mais ce n'est plus une loi, c'est une tautologie, car le mot supériorité n'a plus de sens défini et l'on peut dire également que nous imitons dans un homme ce qui nous paraît supérieur et que nous appelons supérieur ce qui nous plaît à imiter de lui.

Suivant une autre loi, l'imitation se ferait de l'intérieur à l'extérieur. Rapportons cela aux idées. Il y en a d'intimes où s'empreint notre tempérament, notre manière instinctive de sentir, de vouloir; et il y en a qui viennent moins de nous, qui s'appliquent à nous du dehors. L'intime d'un peuple c'est sa littérature, son art, sa religion. Est-ce là ce qu'on lui emprunte premièrement? Et ne voit-on marcher que derrière ces ambassadrices et dans leur suite, les idées qui expriment la civilisation matérielle, ou qui sont l'effet des circonstances historiques? Les Romains apprirent des Grecs l'art de la grande guerre et n'accueillirent que cent ans après leur élégance et leur éloquence. Les Japonais, depuis le milieu du XIXe siècle, ont calqué l'Europe militaire et industrielle; cela est de l'extérieur. Pour le dedans, qu'ont-ils désiré des Occidentaux, de nos lettres, de nos arts, de nos mœurs, de nos croyances?

Les idées elles-mêmes, et les plus purement intellectuelles, il y a manière de les prendre extérieurement, par un effleurement de surface, et d'en négliger la substance. Sainte-Beuve a noté curieusement qu'à Port-Royal, durant les premiers éclats du tumulte cartésien, on s'empressait autour de la méthode sans faire trop attention à la doctrine, dont on ne goûtait que les à-côtés, l'automatisme, la circulation du sang.

Par les livres, la parole, la presse, une contagion s'opère dans le monde et il se crée une ressemblance, un équilibre d'adaptation, avec des emprunts réciproques. La première pénétration se fait-elle par le sensible ou par le spirituel? C'est tantôt l'un, tantôt l'autre, et l'un amène l'autre, qui, à son tour, le renforce. Plutôt

qu'une succession, il faudrait y voir une mutuelle dépendance.

Ni la théorie logique, ni celle de la conformité, ni celle de l'imitation ne nous fournissent un cadre commode et le principe d'une classification. En est il autrement du matérialisme historique? Ample et forte doctrine qui projette des rayons aigus sur toute l'histoire et sur les événements de notre époque. Elle a fait naître l'une des belles disputes de ces derniers temps; la controverse ne l'a point élucidée entièrement. On la dirait d'une simplicité saisissante et pourtant elle reste confuse; depuis cinquante ans on s'efforce à l'appuyer sur les faits et pourtant elle n'y demeure point assise; l'utilité en est démontrée par des travaux qui ont renouvelé plus d'un sujet; néanmois elle semble plus propre à former le dogme d'un parti qu'à devenir une des formules de la science.

Elle se compose de deux articles : 1° la primauté du fait économique; 2° la lutte des classes sociales.

Le premier n'a guère de rapport à la propagation des idées; il n'est pas sur notre chemin. Mais il exercera longtemps encore et durement l'industrie des exégètes. Il leur échappe par la malice de sa précision, car il est également net et frappant dans trois significations différentes.

La primauté du fait économique, cela veut dire en premier lieu que chacun suit son intérêt personnel, que l'intérêt personnel le plus direct c'est l'intérêt matériel et que les intérêts matériels dominent tout le reste dans l'histoire. Marx n'a pas voulu de cette interprétation; M. Labriola, récemment, la dénonçait comme une calomnie. Elle se prête, cependant, on ne peut mieux à la propagande des violents et l'on ne laisse pas d'en user dans la pratique électorale, quoique les ouvrages de théorie la répudient expressément. Notons-la pour le chapitre de la déformation des idées, que nous n'entamerons pas cette fois.

On entend le dogme en un second sens, beaucoup plus savant, quand on dit que les conditions économiques et surtout celles de la production, sont le phénomène social primitif duquel tous les autres proviennent. En elles gît la puissante et profonde nécessité qui cause nos entreprises; par elles se forment nos habitudes; nous changeons avec elles. A notre insu, nos émotions s'y rattachent, notre pensée y est soumise. Les conditions économiques nous gouvernent et en quelque sorte nous constituent, non point de

notre consentement réfléchi, non point par le calcul des intérêts, mais indirectement, de loin et d'en bas. C'est par mille répercussions et par toute une suite d'intermédiaires que, dans chaque époque, les conditions de la vie matérielle ont déterminé les formes supérieures de la civilisation. Le droit, la science, l'art, la morale, la religion surgissent dans la lumière comme une floraison et une frondaison populeuse; creusez sous la plante, vous découvrirez les longues racines par où tout cela tient au sol et en subsiste.

Il se peut, mais nous n'apercevons point ce lien. Personne aujourd'hui ne contestera l'importance des faits économiques. Cependant, pour nous y faire voir la cause sociale primitive et unique, il faudrait nous montrer du doigt la chaîne des causes secondes, dérivées de celle-là et qui conduisent à la prodigieuse diversité des mœurs, des idées, des œuvres d'art, des religions. Cette démonstration n'a pas été faite. On ne saurait la faire dans l'état présent de nos connaissances. Même en prenant les choses en gros, comme le veut M. Labriola, on ne pourrait donner à sa thèse la moindre apparence de rigueur sans buter aussitôt contre les faits. Il faudrait commencer par diviser l'histoire en grandes époques économiques; or dans toutes les périodes plusieurs économies différentes ont cœxisté; il faudrait prouver qu'un régime économique fait naître régulièrement certaines aspirations et certains sentiments déterminés; or la misère peut engendrer aussi bien la résignation et l'apathie que la fureur et la révolte; il faudrait prouver que ces états moraux se traduisent en certaines conceptions intellectuelles générales sans doute, mais distinctes et définissables. Or il n'est pas d'état psychologique qui ne puisse prendre plusieurs formes intellectuelles contraires et opposées. De telle sorte que la première thèse du matérialisme économique est de nul usage dans le problème de la propagation des idées. Deux peuples, deux groupes d'hommes, deux individus, dans une même situation économique n'aboutiront pas pour autant à des croyances semblables et peut-être ne se fera-t-il entre eux aucune contagion d'idées.

Pour expliquer les phénomènes sociaux, on peut d'ailleurs imaginer et l'on a imaginé d'autres causes originelles, par exemple la race ou l'habitat. Mais ce serait une prétention téméraire, dans notre recherche, que de choisir et de mettre à part un fait ou un

aspect de l'humanité pour en déduire tous les autres. Ce serait oublier l'entrelacement des faits, les mutuelles dépendances, la causalité réciproque, et préférer, par esprit de système, à la sûreté de quelques conjectures prudentes, la certitude d'une géométrie arbitraire.

Il y a une troisième interprétation, plus favorable mais qui semble plus éloignée des textes. M. Pareto ramène le matérialisme historique à la conception du déterminisme social et le réduit à cette affirmation générale qu'il existe des lois de l'histoire, des rapports constants, des uniformités. En ce sens, mais en ce sens seulement, nous l'admettrons par hypothèse et sans discussion. C'est bien supposer qu'il y a des lois que de chercher à les découvrir. Et en les supposant et en les cherchant, on joue une partie aussi attrayante que hasardeuse. Le déterminisme historique n'est aujourd'hui qu'une méthode d'investigation, une orientation. Il prendra corps quand nous serons arrivés à connaître une ou deux lois plus ou moins précises. Alors il formera une doctrine qui ne sera ni plus ni autre chose que l'ensemble des lois connues. L'étude de la propagation des idées est une contribution à cette vaste enquête.

Pouvons-nous tirer parti utilement de la seconde thèse du matérialisme économique, celle de la lutte des classes? A première vue, elle est séduisante, comme toutes les larges simplifications.

Par l'effet des conditions économiques, dans le passé et jusqu'à notre temps, les hommes se seraient trouvés constamment répartis en diverses classes sociales, et, constamment, ces classes se seraient trouvées en conflit. Aujourd'hui, pour les besoins de la propagande, on parle d'un antagonisme foncier entre ceux qui produisent et ceux qui possèdent. Marx comptait un plus grand nombre de classes. Leur formation, leurs transformations, leurs luttes remplissent la scène du monde, en tout temps et en tout lieu. Pour toucher le fond des événements, il faut pénétrer jusque-là, par dessous les philosophies, les croyances religieuses, les combinaisons de la politique, les dogmes de la morale. Les idées régnantes dans chaque époque, sont les idées de la classe dominante. Ce sont des instruments qu'elle a forgés pour se soutenir au pouvoir. Grâce à une « idéologie » bien faite, elle affermit ses privilèges par la triple consécration du droit, de la raison et de la vertu.

Ici l'on se sent bien près du terrain solide, et l'on y prend pied, ou peu s'en faut. Ouvrez l'histoire à la page qu'il vous plaira, vous aurez l'obsession de ce phénomène de la formation des classes sociales. Par la naissance, par la richesse, par les prérogatives des fonctions publiques, par la diversité des professions, des goûts, des croyances, les hommes sont engagés dans des groupements libres ou forcés, dans des relations, dans des associations, dans des cadres mobiles ou rigides. Tout cela s'étage, se superpose, s'organise hiérarchiquement. Il y a des classes sociales. Mais on s'abuse et l'on nous abuse quand on nous parle d'une classe dominante dont les idées feraient le caractère et comme le signalement d'une époque. C'est là l'endroit qui nous importe dans la théorie des luttes de classes ; c'est celui où l'on touche au problème de la propagation des idées. Il convient d'y regarder de près.

On s'aperçoit bientôt que le mot « classes sociales » est équivoque. Il désigne soit des catégories dans lesquelles le savant répartit les hommes d'après les analogies de leurs fonctions, soit des groupements réels, qui ont vécu et lutté, des collectivités organisées, des partis. La classe ouvrière est l'ensemble de ceux qui font œuvre de leurs mains ; la classe des capitalistes est l'ensemble de ceux qui possèdent. Voilà la fonction. On définira de cette manière, selon les temps, une classe des paysans, une classe des bourgeois, une classe des guerriers, une classe des prêtres. Les caractères de ces espèces sociales ont une certaine fixité ; elles sont aisément reconnaissables.

Mais c'est une erreur d'expliquer l'histoire par le jeu de ces classes, par leurs compétitions, par la substitution des unes aux autres ; les choses ne vont point ainsi. D'où vient l'erreur? C'est qu'on attribue à la classe-fonction ce qui est l'œuvre de la classe-parti. On a confondu ces deux modes de groupement, dont l'un est une abstraction utile au savant et l'autre une réalité concrète et visible. On a défini les classes par certaines conditions économiques et sociales. Or, premièrement, ces conditions-là ne sont pas les seules, et secondement, si elles nous circonscrivent et nous pressent, elles ne nous constituent point. On ne saurait rapporter les dispositions profondes et les actions de l'individu aux intérêts de sa classe. Ce serait rapporter la réalité à une entité et se payer de mots. Définies d'après la différence des situations économiques,

les classes sociales sont des abstractions utiles, mais des abstractions. La preuve, c'est qu'il faut un travail considérable pour faire agir de concert les membres d'une classe économique, pour faire d'eux une vraie collectivité, une société dans la société. On a mis soixante ans à grouper les ouvriers et la conscience de leur solidarité économique ne suffit pas plus pour les maintenir dans l'union qu'elle n'a suffi pour les y pousser. Nous savons assez comment cela se passe.

En quel sens, dès lors, prendrons-nous les mots « classes dirigeantes » et « idées régnantes »? Les idées régnantes, nous dit-on, sont les idées de la classe dirigeante. Ne voit-on pas que la classe dominante, si elle était l'une des classes économiques, se trouverait en conflit avec les autres, puisqu'on nous donne l'histoire comme une suite de conflits de classes? Et que ses idées seraient en opposition avec les idées des autres classes puisqu'on nous donne les idées comme l'expression des intérêts de classe? Et qu'il n'y aurait pas d'idées régnantes, c'est-à-dire communes aux diverses classes de la société?

Or il y en a. Et puisqu'il y en a et qu'elles ne s'expliquent point d'une certaine manière, c'est autrement qu'il les faut expliquer.

Les opinions qui se sont répandues dans toute la France, et de haut en bas et de long en large, à partir des *Lettres sur les Anglais* étaient-ce les opinions de la classe dirigeante, des hommes au pouvoir? Mais les hommes qui exerçaient le pouvoir, depuis le second tiers du XVIIIe siècle, étaient-ils réellement la classe dominante? La classe dirigeante, en matière d'idées, où se formait-elle, et de qui s'est-elle recrutée? Du fils d'un notaire au Châtelet, du fils naturel d'une marquise, du fils d'un coutelier de Langres, du fils d'un horloger de Genève, d'un ou deux présidents de Parlements, d'un fermier général, d'un intendant de province, de quelques grands seigneurs, comtes, marquis ou ducs, de quelques ecclésiastiques. Le beau mélange et le beau ménage! En dénombrant le parti de l'Encyclopédie nous y découvrons des hommes de toute provenance sociale. Or ce sont les partis qui dirigent, non pas les classes. Un parti tend constamment à devenir une classe; une classe, quoiqu'il en semble, forme rarement un parti. Les vraies classes, les classes agissantes, vivantes, conquérantes, ce sont les partis. Quand reconnaîtra-t-on enfin qu'il n'y a pas des luttes parce qu'il y a des classes,

mais qu'il y a des partis parce qu'il y a des luttes, et qu'il faut renverser la formule du matérialisme historique? La lutte politique, sociale, économique, philosophique, est l'aspect extérieur du tassement, du classement qui s'opère incessamment parmi les hommes, qui ne s'achève jamais et recommence toujours.

Les idées régnantes se dégagent peu à peu de ce tourbillon, de même que les hommes qui forment la classe dirigeante s'en dégagent aussi. Elles ne viennent pas d'eux. Ils s'en servent, il est vrai, et, pour un temps, avec plus d'habileté que leurs adversaires. Mais elles ne sont point leur œuvre, ni l'expression de leurs intérêts. Elles sont une moyenne ou une résultante. Elles se contredisent souvent entres elles. Elles n'ont pas grande cohérence, bien qu'elles tendent à s'organiser en un système. Mais le moment où elles forment un corps est celui de leur décadence.

Le matérialisme historique, on le voit, repose sur des abstractions assez compliquées et sur des équivoques de termes. Il est d'une fausse simplicité et d'une fausse rigueur. Mais c'est une erreur lumineuse car il nous approche des faits plus que toutes les autres doctrines, et avant de la mal interpréter, au moins il nous conduit à la réalité et nous la montre. Le matérialisme historique est une mauvaise solution, non pas une mauvaise méthode.

Le problème de la propagation des idées subsiste en entier et il faut le prendre dans les faits. Mais nous ne sommes pas dépourvus de toute indication et de toute clarté conductrice.

MAURICE MILLIOUD.

LA
VALEUR SOCIOLOGIQUE DE LA NOTION DE LA LOI

I. — Position du problème

Un des problèmes philosophiques les plus intéressants et les plus actuels consiste à rechercher quelle est exactement la valeur de la notion de *loi sociologique*.

Deux tendances opposées, deux méthodes différentes, deux conceptions contraires tant du phénomène social que des lois qui en régissent les liaisons, sont aujourd'hui en présence. Quelles sont-elles? A laquelle devons-nous donner la préférence? Est-il possible de les ramener à l'unité?

Les deux tendances dont il s'agit, et qui ne sont pas nettement encore opposées, se résument à concevoir le phénomène social soit comme un produit de phénomènes moins compliqués, et par suite les lois qui le gouvernent comme de même nature que les lois scientifiques, n'en diffèrant que par le degré de complexité; ou bien comme un phénomène spécifique dont les lois seraient irréductibles aux lois de la science.

La première tendance s'est fait jour dès la naissance de la sociologie. On a cherché à ramener le fait social à des phénomènes qui le conditionnent : physiologique (théorie de la société organisme) ou psychologique (école dont Tarde a été le plus illustre représentant).

La seconde, personnifiée plus spécialement par M. Durkheim, voit dans le phénomène social un fait *sui generis*, dont les lois sont d'ordre scientifique, mais ne peuvent se ramener à des relations psychologiques, encore moins physiologiques, et, il va sans dire purement physiques.

Dans cette tendance nouvelle, nous trouvons même une dualité secondaire, mais très importante : les uns veulent que les phénomènes sociaux, bien que spéciaux soient soumis à des lois de même

nature que les lois scientifiques, bien qu'elles ne coïncident pas avec celles que nous connaissons déjà; d'autres prétendent que les lois sociologiques se confondent avec les lois juridiques ou morales (de Greef, quelques jurisconsultes allemands), et qu'elles ne ressemblent en rien à celles de la science. Les savants de carrière tendent à considérer les choses sous cet aspect; notamment M. Poincaré a écrit dans *la Valeur de la Science* que la vérité scientifique et la vérité morale n'avaient rien de commun, ce qui revient à dire que les lois sociales applicables aux faits moraux ne pouvaient être de même nature que les lois scientifiques.

Or en fait, il est remarquable que la notion abstraite de la loi dérive historiquement de la conception juridique et morale; et que la science, après l'avoir empruntée au droit, l'a déformée, et qu'aujourd'hui les deux idées contenues dans le même nom paraissent directement contraires; la loi scientifique exprimant ce qui est, ce qui doit être nécessairement une fois que nous avons constaté ce qui est, alors que la loi juridique et morale exprime ce qui doit être à condition que nous le voulions et que nous réussissions à le faire vouloir, c'est-à-dire, avec une nécessité de nature différente subordonnée à notre autonomie, à notre liberté.

Le problème sociologique dans sa généralité la plus haute est donc à double face : d'une part, il s'agit de savoir s'il y a des phénomènes sociaux irréductibles, car s'ils étaient simplement un produit complexe de phénomènes déjà soumis aux lois scientifiques, le problème serait résolu d'avance : ses lois seraient nécessairement scientifiques, à moins qu'on ne prétende qu'étant une variété de phénomènes psychologiques, et considérant ces derniers comme indéterminés en raison de notre liberté, qui est un fait d'observation, on ne puisse en déduire aucune loi scientifique. C'est un point que nous examinerons. Si au contraire on le considère comme spécifique, la question demande un examen spécial : l'objection posée par la liberté individuelle est ainsi tranchée. Si en effet le fait social diffère du fait psychique, l'indétermination dérivant du libre arbitre ne grève plus la recherche : il se peut que les séries phénoménales soient soumises en sociologie à un déterminisme rigoureux. Mais alors il s'agira de rechercher si le phénomène social existe indépendamment de ses manifestations juridiques et morales, manifestement soumises à des lois considérées jusqu'ici comme irréducti-

bles aux lois scientifiques, et nous retombons ainsi dans le problème posé par l'autonomie de la volonté humaine.

Envisageons-le donc sous ces différents aspects. Nous ne prétendons pas ici épuiser la question. Elle est d'une ampleur telle que nous nous estimerions très heureux si nous réussissions seulement à poser des bases nettes pour une discussion ultérieure. Il s'agit surtout de dissiper des équivoques nées de la confusion du langage, et notamment d'élucider au moins les sens divers du terme Loi. Ce serait là un résultat appréciable qui permettrait d'aborder plus facilement et avec une plus grande précision, les problèmes que nous soulevons et qui pèsent toujours sur la constitution de la sociologie.

Examinons d'abord la notion abstraite de la loi, et recherchons si elle peut aussi bien convenir aux lois sociologiques, juridiques ou morales qu'aux lois scientifiques.

I

Et d'abord qu'est-ce qu'une loi scientifique ?

Les définitions en abondent, mais il faut remarquer que l'idée même de loi scientifique évolue et n'est pas la même au XXe siècle qu'au XVIIe.

En résumant les travaux critiques qui dans ces dernières années ont émané de savants penseurs comme MM. Poincaré, Bouty, Boutroux, Houssaye, etc. on peut dire que la loi scientifique tend généralement à être considérée comme une relation générale permanente et nécessaire entre deux phénomènes ou deux séries de phénomènes, avec cette précision que la généralité, la permanence et la nécessité que nous attachons à la loi est toute relative et déterminée par avance par notre constitution mentale, et que les phénomènes ainsi reliés sont déjà préparés, définis préalablement à la vérification expérimentale.

De plus cette notion dérive d'une certaine croyance à un ordre général qui règne dans la nature. Elle comprend aussi une certaine relation de cause à effet calquée sur le modèle de l'effort dont notre conscience nous révèle l'existence. Enfin généralement plus une loi permet la mesure et plus elle est considérée comme scientifique.

Nous pourrions la définir provisoirement : l'énoncé des condi-

tions nécessaires et suffisantes de l'évolution d'une série de phénomènes.

N'insistons pas outre mesure sur cette définition, dont un certain vague fait tout le mérite, et recherchons plutôt la nature des caractères qu'on s'accorde à reconnaitre à la loi scientifique.

Elle exprime une relation générale et permanente entre deux phénomènes. Autrement dit elle établit entre ces deux phénomènes considérés une liaison valable à la fois partout et toujours, ou que nous croyons telle — ou bien encore une liaison générale dans l'espace — et permanente dans le temps, c'est-à-dire à la fois nécessaire en fonction de l'espace et en fonction du temps.

En fait la généralité et la permanence de la loi scientifique ne sont que l'expression double d'une même nécessité, selon qu'on l'envisage dans l'espace ou dans le temps. Dire qu'une loi est générale, cela signifie que quelle que soit l'évolution propre de tel ou tel système astronomique autre que la terre dont les mouvements apparents nous servent à mesurer le temps, la même liaison phénoménale sera valable dans le système envisagé en même temps qu'elle l'est sur la portion de l'espace terrestre où ont eu lieu les vérifications expérimentales qui ont permis de formuler la loi envisagée.

Dire qu'une loi est permanente, cela signifie aussi que tant que durera l'évolution de tel ou tel système de corps célestes la loi sera valable.

En d'autres termes, en considérant le temps, si nous voulons l'objectiver — comme l'expression de l'évolution d'un corps céleste ou d'un système de corps (et en effet notre temps terrestre est bien fonction des mouvements propres de la terre) — la permanence d'une loi scientifique ne peut signifier logiquement qu'une chose : c'est qu'au même moment de leur évolution ou à des moments sensiblement rapprochés — sans que nous puissions préciser l'ordre de grandeur nécessaire de l'écart pour que notre principe soit faux, — les mêmes lois sont applicables aux mêmes corps astronomiques, et en effet il nous est impossible *à priori* de savoir si *certaines* lois physiques que nous avons découvertes sur terre et à un stade déterminé de l'évolution du système solaire seraient vraies si nous les transportions dans un système solaire en formation ou en dissolution. Mais nous postulons — nous croyons — que les mêmes

lois qui sont valables pour un moment donné de l'évolution d'un système stellaire sont également valables pour un moment analogue de l'évolution d'un système. C'est donc dire — en fonction du temps — que les lois scientifiques sont générales puisque tous les systèmes répandus dans l'univers sont à des moments différents de leur évolution.

Nous avons donc raison d'affirmer que la permanence et la généralité des lois scientifiques recouvraient le même caractère — mais en fonction soit de l'espace, soit du temps.

Or ce caractère se confond aussi avec le troisième, c'est-à-dire la nécessité; affirmer, en effet, que tous les systèmes astronomiques ainsi que les êtres qui évoluent à leur surface — sont soumis à la même loi d'évolution — ou en d'autres termes que les lois scientifiques sont générales et permanentes, c'est également affirmer leur nécessité.

Toute la question — que nous ne touchons pas ici — car elle a été traitée par des esprits éminents — étant de savoir si cette nécessité est simplement relative à notre constitution mentale ou bien si au contraire elle est incluse dans les séries phénoménales en dehors de nous, si elle est objective.

Nous adopterons l'hypothèse suivante, qui nous permettra de prendre un parti provisoire sauf à le rectifier plus tard si nous nous sommes trompés : la nécessité des lois scientifiques résulte à la fois, cumulativement, de la constitution intime de la nature, c'est-à-dire des séries phénoménales que nous considérons — et aussi de notre constitution mentale. Il y a une adaptation de fait que nous constatons sans en rechercher les causes : nous y croyons — et nous continuerons à y croire tant que l'expérience ne nous aura pas démentis. Mais elle ne nous démentira jamais, puisque nous serons toujours à temps de trouver des explications scientifiques c'est-à-dire conformes à cette adaptation — des dérogations que nous constaterions.

Ceci posé, nous voyons que notre définition de la nécessité qui caractérise la loi scientifique est bien exprimée par notre définition : l'expression des conditions nécessaires et suffisantes de l'évolution des phénomènes.

Nous ne croyons pas avoir besoin de justifier qu'il faut que les conditions soient suffisantes. Cela va de soi. Mais il nous reste à nous

expliquer sur le caractère de la causalité qui est communément conçue comme l'expression par excellence de la loi scientifique.

En réalité, cette notion n'ajoute aucune précision à celle de la loi telle que nous l'avons exposée, et elle offre l'inconvénient d'entraîner des difficultés théoriques considérables.

Et d'abord, elle n'est pas commune à toutes les lois scientifiques, mais elle est spéciale aux lois physiques. En effet, elle est inconnue aux lois mathématiques. Ces dernières n'expriment pas un lien causal mais un lien d'une nécessité *purement logique*. En d'autres termes, les mathématiques pures (sauf la mécanique) ne font pas appel à la notion de force. C'est en effet cette dernière qui est cachée sous le nom de cause. Elle n'apparaît que dans les sciences mécaniques, astronomiques, physiques, et dès qu'on passe à la biologie, elle se transforme — et cette transformation se maintient dans la sociologie — en la notion de *but* inconscient ou conscient. C'est une manière plus concrète de dire qu'une liaison est nécessaire, parce que la notion de force permet la mesure et introduit une variable de plus. Mais elle n'ajoute rien à la loi telle que nous l'avons analysée.

II

Recherchons maintenant les caractères de la loi juridique. La définition de la loi de M. Planiol, un des civilistes les plus récents, est la suivante : Une règle sociale obligatoire établie en permanence par l'autorité publique et sanctionnée par la force.

La loi juridique est une règle sociale, c'est-à-dire qu'elle s'adresse aux hommes vivant en société, ou bien qu'elle régit des phénomènes sociaux. Nous examinerons ce caractère dans les paragraphes suivants.

Nous critiquerons aussi la proposition qui la considère comme *établie* par l'autorité publique, nous rechercherons les sources des différentes lois.

Nous verrons aussi dans la partie relative aux relations des lois avec nos volontés que la sanction n'est pas la cause du caractère obligatoire de la loi juridique, mais bien son effet.

Il ne nous reste donc à analyser que le caractère de permanence

et de nécessité qui sont communs aux lois scientifiques et juridiques et à décider si réellement ces caractères sont les mêmes. Ajoutons que comme la loi scientifique, la loi juridique est générale.

Nous avons vu que la permanence et la généralité de la loi scientifique n'étaient que l'expression de leur nécessité en fonction du temps ou de l'espace ou, pour parler un langage plus sensible et plus concret, que les lois qui régissent l'évolution des phénomènes physiques, astronomiques, chimiques etc., c'est-à-dire les phénomènes naturels étaient permanentes et générales, parce que cette évolution était extrêmement lente par rapport à notre existence individuelle, voir même sociale, et à nos moyens d'investigation. La permanence des lois n'est en somme qu'une croyance basée sur ce fait expérimental que nous n'avons pas encore eu le temps de nous apercevoir de variations trop brusques dans l'énoncé des lois les plus générales que nous avons formulées. La loi de la gravitation paraît éternelle et s'appliquer à tous les corps célestes, mais si nous avions assisté à la naissance du système solaire, et si nous pouvions en étudier la dissolution future, rien ne nous garantit que l'énoncé de cette loi ne devrait pas subir des modifications puisant leur origine dans un changement de nature de relations considérées actuellement comme nécessaires, générales et permanentes. Il en serait de même si nous pouvions étudier un système stellaire autre que le nôtre en voie soit de formation, soit de dissolution. A la vérité, la loi de la gravitation dans le cas de formation devrait faire place à des lois d'ordre plutôt physico-chimique, telles que celles dont les récentes découvertes sur les phénomènes d'ionisation, de radiation etc., permettent d'entrevoir la genèse. C'est dire que l'ordre de généralité ou bien de nécessité des lois scientifiques suit un ordre hiérarchique et que les unes régissent une masse bien plus considérable de phénomènes que les autres tout en se reliant entre elles par une sorte de nécessité logique.

Or les lois juridiques se présentent au premier abord comme douées d'une évolution extrêmement rapide par rapport à celle des lois scientifiques. Nous assistons à la naissance et à la désuétude de certaines lois juridiques, tout simplement parce que l'évolution sociale est incomparablement plus rapide que celle des corps astro

nomiques, et surtout des infiniment petits physiques et chimiques. Mais de même que les lois scientifiques se classent dans un certain ordre de généralité et de permanence, de même les lois juridiques sont plus ou moins générales et permanentes, et il est possible de les hiérarchiser. Ainsi les lois qui constituent la prohibition de l'homicide et du vol dans le sein d'une « unité sociale homogène » sont extrêmement générales et permanentes. Au contraire celles relatives à des phénomènes passagers comme certaines lois politiques sont éphémères. Mais nous avons dans l'Histoire du droit et le Droit comparé, le moyen de nous renseigner sur le degré de permanence et de généralité des diverses lois et nous postulons que si la recherche s'attachait sérieusement à la découverte de la hiérarchie dont il s'agit, nous ne tarderions pas à nous trouver en présence d'une loi juridique pour le moins aussi générale et aussi permanente, donc aussi nécessaire par rapport aux sociétés que la loi de la gravitation par rapport aux corps physiques.

Les différences de permanence et de généralité que l'on peut relever entre les deux sortes de lois pour conclure — hâtivement — à une différence de nature entre elles, n'est donc en réalité qu'une différence *de degré*.

Mais alors l'objection grave, que nous ne méconnaissons pas, consiste à opposer à la nécessité absolue des lois scientifiques la nécessité toute relative des lois juridiques.

On dit couramment que les lois scientifiques sont inviolables et qu'il n'est pas nécessaire de les sanctionner de *l'extérieur* : les phénomènes qui y sont soumis ainsi que les êtres qu'elles régissent leur obéissent aveuglément, fatalement. Au contraire, nos volontés, théoriquement soumises aux lois juridiques peuvent si bien les violer qu'il a été nécessaire d'établir les sanctions c'est-à-dire de faire appel à des lois psychologiques auxquelles les volontés ne peuvent échapper, pas plus que les phénomènes aux lois scientifiques, pour en assurer le caractère obligatoire.

Il y a là un malentendu qu'il importe de dissiper au plus vite, faute de quoi la discussion menacerait de s'éterniser sur un point qui, moyennant une analyse suffisante n'a plus de raison d'être.

On compare en effet d'une part les phénomènes naturels et les lois scientifiques et d'autre part les volontés et les lois juridiques.

Or pour faire une comparaison exacte, il faut confronter non pas les volontés, mais bien *les phénomènes juridiques* ou même *les phénomènes sociaux* avec les lois juridiques et rechercher si la nécessité qui est exprimée par ces dernières n'est pas par rapport à ces phénomènes de même nature que celle qui relie les phénomènes naturels aux lois scientifiques. Nous examinerons cette question dans le § 3. Si l'on veut comparer les lois juridiques en tant qu'elles s'appliquent aux volontés, aux lois scientifiques, il faudra alors considérer ces dernières comme applicables aux êtres, aux individus infiniment petits qui sont régis par elles. Nous essaierons cette étude bien plus délicate dans le § 4.

En résumé, jusqu'à présent, nous reconnaissons aux lois juridiques et scientifiques trois caractères communs : la permanence, la généralité, et la nécessité. Sans doute leur degré varie mais non leur nature. La présence de la communauté de ces trois caractères n'est sans doute pas suffisante pour que nous puissions encore les identifier, mais elle était tout au moins nécessaire.

III

Recherchons maintenant si nous retrouvons ces trois caractères dans la loi morale.

Nous n'avons pas sur ce point des données aussi précises. Nous sommes en présence d'une matière où les idées les plus contradictoires se sont fait jour. Cependant il nous paraît possible de faire admettre que la loi morale si elle existe à titre indépendant sans se confondre avec la loi juridique ou religieuse est au même titre que la loi scientifique permanente, générale et nécessaire.

— Qu'elle soit générale, c'est un point débattu. Nombreux sont les écrivains qui ont constaté la divergence de moralité en passant d'une nation à l'autre : vérité en deçà des Pyrénées, erreur au-delà. Mais ce qui diffère entre les sociétés, ce n'est pas tant la conception abstraite de la loi morale, que le contenu même de cette loi. Nous ne recherchons que la notion générale de loi dans ce paragraphe, et nous ne nous arrêterons donc pas à ces contradictions certaines. La loi morale abstraitement conçue n'a-t-elle pas un caractère éminent de généralité? Il suffit de se reporter aux travaux de Kant et nous voyons que cet illustre philosophe avait précisé-

ment caractérisé cette loi par le critérium de la généralité. « Agis toujours de façon que ta volonté puisse s'ériger elle-même en volonté législatrice et universelle ». Et si nous passions en revue les diverses théories philosophiques de la loi morale, ne la trouverions-nous pas toujours caractérisée par la généralité? Ce caractère n'est-il pas l'affirmation que la règle de conduite individuelle doit être valable pour tous? Que ce soit la morale de la sympathie, de la bonté, de la résignation ou du nirvâna?

La généralité même de la loi morale explique sa permanence. Vouloir rechercher, affirmer une loi morale, valable pour tous s'entend aussi bien dans le temps que dans l'espace. Ce n'est que le contenu même de la loi qui évolue. Sa nature ne change pas. De nos jours seulement, on a tenté de battre en brèche le principe même de la généralité de la loi morale par la considération de l'évolution de la conscience morale, mais, même en adoptant le résultat de ces recherches, nous pourrons par un détour retrouver plus tard une loi morale générale et permanente.

A vrai dire, c'est surtout dans le caractère de nécessité que l'on fait reposer la différence radicale qui sépare la loi morale de toutes les autres lois. Cette nécessité est purement formelle, intérieure et ne nous oblige pas comme la loi scientifique oblige les corps physiques. Être moralement obligé ou ne pas l'être du tout, sont couramment synonymes.

Est-ce à dire que l'on ne reconnaît pas à la loi morale un caractère nécessaire? Loin de là, mais on lui attribue un sens totalement différent de celui où on le prend quand on parle de la loi scientifique. Or ce rapport de nécessité de la loi morale avec les volontés est de même nature que celui de la loi juridique avec les mêmes volontés. Nous réservons donc son examen pour le paragraphe IV.

De plus, la loi morale peut être conçue, tend à être aujourd'hui considérée comme régissant non seulement la volonté, mais aussi les phénomènes qualifiés de moraux, les uns totalement sociaux, d'autres purement individuels. Nous aurons donc à examiner au paragraphe III les questions qui s'élèvent à ce sujet.

Il n'en reste pas moins que de même que la loi juridique et la loi scientifique, la loi morale est considérée comme douée au même titre de généralité, de permanence et de nécessité.

II. — Quels rapports unissent les lois aux phénomènes qui leur sont soumis?

I

Et d'abord la loi scientifique.

Les mathématiques établissent entre les phénomènes qu'elles étudient des relations empreintes surtout d'un caractère de nécessité logique. En effet, l'existence y est réduite au minimum. Les données concrètes, les axiomes, les postulats sont dépouillés de la majeure partie et même de la presque totalité des éléments qui pourraient les différencier. Les lois qu'expriment ces sciences ont donc porté au plus haut point le caractère de généralité, de permanence et de nécessité qu'elles puissent contenir.

Mais dès que nous abordons les sciences où l'explication des phénomènes naturels est le but cherché, cette rigueur et cette nécessité vont en décroissant successivement. Si l'astronomie peut se glorifier de lois qui ne diffèrent que très peu de la précision mathémathique, il n'en est plus de même lorsque nous abordons les problèmes de la vie. Déjà la physique et la chimie abondent en lois approchées, constamment révisables, mais lorsque l'étude s'attaque aux phénomènes biologiques, la précision des sciences exactes n'apparaît plus que comme un idéal que nous sommes loin d'avoir transformé en réalité.

Cependant toutes les sciences naturelles vivent sur l'espoir de moins en moins déçu de voir les lois qu'elles découvrent devenir de plus en plus permanentes, de plus en plus générales, de plus en plus nécessaires, elles apportent dans les mesures qu'elles établissent une rigueur toujours croissante; enfin elles tendent de plus en plus à l'utilisation des données mathématiques.

Les phénomènes, objets des sciences proprement dites, paraissent donc progressivement soumis à cette nécessité, que nous formulons, par des liens mystérieux mais inéluctables. Sans doute, nous sommes loin d'avoir découvert toutes les obligations qui incombent à un de ces phénomènes, mais plus nous allons, plus notre croyance en une obligation fatale entraînant les phénomènes dans le sens, et selon la formule que nous précisons, s'accentue et se fortifie.

Pouvons-nous en dire autant de la loi juridique?

Et d'abord, l'idée même de concevoir la loi juridique comme une loi scientifique à laquelle sont soumis les phénomènes juridiques, de même que les phénomènes physiques sont soumis aux lois physiques, est entièrement nouvelle.

La notion même de phénomène juridique est récente et nous ne croyons pas qu'une définition satisfaisante en ait jamais été donnée.

Nous nous sommes attaché à ce problème et nous sommes en mesure de définir ces phénomènes, et de montrer les liens qui les rattachent à leurs lois[1].

Nous considérons comme phénomène juridique élémentaire la combinaison du « droit » et de l' « obligation », qui ne vont jamais l'un sans l'autre et ne sont que la contre-partie réciproque du dit phénomène avec un élément abstrait : la notion même d'obligation, que nous avons extraite du phénomène pour la reporter à la loi scientifique qui le régit, en nous réservant de démontrer qu'elle est de même nature que dans les lois physiques, ce que nous expliquerons au paragraphe suivant.

En poursuivant nos recherches, nous sommes même parvenus à cette constatation que ce phénomène juridique élémentaire auquel on aboutit en poussant à fond l'analyse du « droit » et de l' « obligation » n'est autre que *l'échange*. Ce phénomène est à la fois juridique, économique et moral. La démonstration de cette proposition ne trouverait pas sa place ici; nous nous réservons de l'amplifier ultérieurement. Nous croyons avoir ainsi trouvé un phénomène social élémentaire, et certaines de ses lois. Indiquons en passant que cet *échange* (d'objets, de services, de prestations susceptibles ou non de contre-partie en argent, d'idées, de croyance etc...) ou plutôt que les lois qui le régissent, paraissent déjà présenter une analogie frappante avec celles que nous connaissons relativement aux échanges vitaux dans l'organisme ou aux échanges d'énergie dans le monde physique. Il y aura là plus tard une base objective et scientifique, de premier ordre, pour le sociologue et le juriste.

Dans ces conditions, l'objection des jurisconsultes ou des savants consistant à soutenir que l'obligation incluse dans la loi juridique

1. Voir art. Le droit et l'obligation dans la *Revue trimestrielle de droit civil*, d'avril-juin 1909

ne peut à aucun titre se comparer à la nécessité exprimée par les lois scientifiques porte entièrement à faux. Si les lois du Droit (ou du moins une grande partie d'entre elles) sont celles qui gouvernent les phénomènes dits juridiques, pourquoi ne seraient-elles pas pourvues à leur égard d'une nécessité de même nature? Comment des phénomènes pourraient-ils échapper à des lois? On conçoit cette violation de la part des volontés, mais non de la part des phénomènes.

Il est vrai que ces derniers sont le produit de volonté. Mais nous nous réservons d'examiner cette question au paragraphe suivant. En la laissant provisoirement de côté, en considérant ces phénomènes juridiques, une fois produits, nous prétendons que leurs conséquences sont régies par les lois de même nature que les lois scientifiques, et si cette idée générale que nous formulons ne paraissait pas suffisante, nous serions en mesure de donner des exemples extrêmement nombreux de nature à convaincre les plus hésitants. C'est-à-dire, par exemple, que la relation qui unit le vol à la peine est une loi inviolable, rien au monde ne peut faire qu'en l'état actuel de notre société les voleurs ne soient *passibles* d'une certaine peine. En énonçant clairement des lois juridiques, il est très facile de montrer ce lien invincible qui réunit deux phénomènes juridiques au même titre qu'une loi physique. De même le Droit nous indique que pour qu'il y ait vol il faut que le voleur ne soit pas propriétaire de la chose volée, c'est encore une autre loi inviolable : elles sont innombrables.

Si l'on recherche ainsi les lois véritables qui sont celles auxquelles obéissent les phénomènes juridiques, on ne tarde pas à s'apercevoir que leur caractère est celui d'une nécessité logique. On est conduit ainsi à les comparer plutôt aux lois mathématiques qu'aux lois biologiques, et en disant que le droit n'est autre qu'une mathématique sociale, où les postulats et les axiomes seuls la différencient de la mathématique, mais dont la marche, la méthode, le procédé et le but sont les mêmes, on ne fait qu'exprimer une vérité incontestable et d'ailleurs présentée et même souvent affirmée par tous les juristes qui y ont réfléchi.

Que le droit soit appelé à jouer vis-à-vis de la sociologie le même rôle que les formules mathématiques pour la physique, c'est une proposition qui nous paraît de plus en plus certaine, et que l'avenir démontrera de plus en plus.

II

En est-il de même de la loi morale?

Si nous n'étions pas borné par les cadres de cet article, nous aurions un moyen bien simple de l'affirmer et de le prouver en prouvant l'identité foncière du phénomène juridique et du phénomène moral, et par suite des lois qui les régissent. Nous nous bornerons à faire pressentir cette identité en faisant remarquer que toute obligation morale, de même que toute obligation juridique a pour contre-partie nécessaire et fatale un « droit » et que leur ensemble indissoluble forme un phénomène juridique ou moral; que la « juridicité » d'un phénomène social est un vêtement extérieur formel; alors que la « moralité », de même que « l'utilité » ou la « vérité » de ce *même* phénomène gît dans son contenu, mais que les lois qui les régissent conservent cependant le même caractère de nécessité à leur égard, identique à celle des lois scientifiques. Nous pourrions aussi présenter la question historiquement et montrer que nos phénomènes moraux actuels sont d'*anciens* ou de *futurs* phénomènes juridiques, quand ils ne se confondent pas avec eux à l'heure présente.

Mais nous croyons avoir suffisamment sinon résolu du moins éclairci la question pour nous en tenir là et aborder un problème plus intéressant, le nœud même qu'il s'agit de trancher, celui du rapport des lois sociales; (juridiques, morales, sociologiques) avec nos volontés et sa comparaison avec le rapport des lois scientifiques et des êtres qui leur sont soumis. On présente généralement l'antithèse entre les lois juridiques, morales, et scientifiques sous la forme suivante : la loi juridique est obligatoire pour nous, parce qu'elle est sanctionnée; la loi morale est bien obligatoire, mais on ne peut la sanctionner, son obligation est toute platonique; la loi scientifique est obligatoire au suprême degré; elle n'a pas besoin d'être sanctionnée, parce que les êtres qui leur sont soumis leur obéissent aveuglément.

Quelle est la portée de ces allégations?

III

N'insistons pas sur le caractère obligatoire des lois scientifiques, nous pourrions facilement objecter, mais cela paraîtrait plutôt un jeu de l'esprit qu'une discussion sérieuse, que certaines d'entre elles sont aussi outrageusement violées que certaines lois juridiques ou morales. Est-ce que les gaz, aux environs de leur point critique, ne violaient pas la loi de Mariotte? Le radium ne paraît-il pas violer la loi de la conservation d'énergie?

Mais tandis que le savant, pénétré de la conviction que cette violation n'est qu'apparente s'efforce de rechercher les lois exactes qui l'expliqueront — à serrer de plus près la réalité — à remplacer une loi approchée par des lois plus rigoureuses — les juristes et les moralistes avec l'idée préconçue que nous pouvons violer les lois qu'ils croient avoir découvertes ne songent pas à rechercher s'il n'y a pas là aussi qu'une apparence.

Pourquoi une loi juridique ou morale qui est violée ne serait-elle pas aussi qu'une *loi approchée?*

Mais pénétrons plus avant dans l'analyse de cette délicate question.

Et d'abord définissons exactement les termes à comparer.

Voulez-vous comparer l'attitude de nos volontés individuelles vis-à-vis des diverses catégories de lois?

Nous constaterons alors l'identité absolue de position vis-à-vis d'elle.

En effet, ce qui détermine le volonté ce sont les vues qu'elle se propose et entre lesquelles elle choisit.

Mais pour atteindre à un but quelconque, elle est obligée de se servir de la connaissance qu'elle a des lois qui gouvernent les phénomènes dont elle se propose de modifier le cours. S'il s'agit de phénomènes physiques, elle usera de la connaissance des lois physiques : on ne force la nature qu'en lui obéissant; s'il s'agit de phénomènes juridiques ou moraux, elle devra fatalement user dans la mesure où elle les connaît, les lois qui gouvernent ces phénomènes, et si elle les ignore, ces lois joueront cependant *à son insu.*

La volonté reste libre d'intervenir ou non dans une série phénoménale naturelle, juridique ou morale. On n'est jamais obligé de

faire bouillir de l'eau en général, pas plus qu'on n'est obligé en général de vendre ou de se dévouer.

Mais si l'on veut faire bouillir de l'eau on est *obligé* de la porter à une température de 100°; si l'on veut vendre, et atteindre le but de la vente, c'est-à-dire toucher le prix, on est *obligé* de mettre en jeu les lois qui gouvernent les phénomènes juridiques dont l'ensemble est connu sous le nom de vente; si l'on veut se comporter moralement, en une circonstance quelconque, on est *obligé* d'accomplir certains actes ou de s'en abstenir et cette action ou abstention sont déterminées, prévues, selon des lois rigoureusement nécessaires.

L'attitude de la volonté — même en raisonnant dans l'hypothèse de sa liberté absolue — vis-à-vis des lois scientifiques ou juridico-morales est identique, *à condition que* nous envisagions la loi juridique comme une expression elliptique désignant la loi scientifique qui coordone les phénomènes juridiques et les lois morales comme celles qui régissent les phénomènes dits moraux (s'ils existent indépendamment d'un revêtement juridique). Pour qu'il en soit ainsi, il faut qu'il existe des lois scientifiques auxquels sont soumis les phénomènes juridiques ou moraux et plus généralement les phénomènes sociaux. Mais n'est-ce pas là le postulat de toute sociologie et avons-nous besoin de faire de longs efforts pour démontrer qu'elles existent?

Dans cette conception la partie nous paraît acquise.

Mais il serait contraire à la probité de la discussion de ne pas reconnaître que ce mot « loi » a conservé le sens originaire qu'il avait en Droit, qui s'est transformé en passant dans la Science, et que nous introduisons de nouveau dans le Droit avec sa nouvelle signification.

Ce sens antique est précisément celui que la majorité des juristes lui attribue encore. La « loi » est alors conçue non comme une relation permanente, générale et nécessaire unissant des phénomènes juridiques — mais comme un ordre, un commandement (jussus) émané d'un législateur, s'adressant aux individus, avec menace au cas de violation, c'est-à-dire avec une sanction extérieure.

Ces deux diverses espèces de lois existent actuellement dans le Droit. Si les premières sont bien scientifiques les secondes ne le sont pas. Mais en réalité ce ne sont pas des lois. Le sens scientifi-

que tend à emporter le sens primitif d'*ordre* et nous sommes persuadués que tôt ou tard le sens juridiquement restreint de ce terme disparaîtra — ce qui serait un hommage à la clarté.

Ces ordres sanctionnés ne sont donc pas des lois scientifiques, ce sont d'autres phénomènes sociaux, qu'on peut qualifier de juridico-politiques, et chose remarquable, ils sont eux-mêmes soumis à des lois scientifiques.

En effet cet ordre établit un rapport entre la volonté d'un chef et celle de ses sujets. La nature de ce rapport est psychologique ou plutôt inter-psychologique. Ces phénomènes inter-psychologiques ne sont-ils pas eux-mêmes gouvernés par des lois? En conservant intacte l'autonomie de la volonté, les faits les plus récents constatés sur l'influence réciproque des volontés ne permettent-ils pas de concevoir la possibilité d'une science de ces phénomènes?

Dans ces conditions l'antithèse classique entre l'obligation fatale de la nécessité exprimée par les lois scientifiques et l'obligation facultative des lois juridiques repose simplement sur une équivoque, sur le sens double du mot loi désignant tantôt une relation nécessaire entre les phénomènes, tantôt un phénomène social et inter-psychologique : l'ordre, le commandement.

IV

Il y a lieu d'examiner maintenant qu'elle est la véritable portée du terme de loi morale.

Il y a, c'est incontestable, des lois scientifiques reliant les phénomènes provisoirement qualifiés de moraux, en tant qu'ils sont sociaux, et ces lois — scientifiques — peuvent être par abréviation, qualifiées de morales. Mais elles sont morales en raison seulement de leur objet mais non par leur nature. Les lois morales sont dans ce sens les lois scientifiques des faits moraux.

Existe-il des lois morales dans le sens antique des lois juridiques? Y a-t-il des ordres moraux adressés aux volontés et différents de ceux qui portent le nom de « lois du droit ».

Nous ne le croyons pas.

Tous les ordres, tous les commandements adressés aux individus ne peuvent l'être que par une autorité extérieure. Or, toutes les

fois qu'un pareil impératif existe, il revêt fatalement la forme juridico-politique. Même dans le sein de la famille, il en est ainsi. L'ordre donné par le chef à ses enfants a eu *primitivement* ce caractère juridico-politique. De quelque manière qu'on envisage le problème, on est fatalement conduit à considérer les lois morales comme des lois juridiques abrogées, existantes, ou en formation et les phénomènes moraux comme les phénomènes juridiques à l'état de survivance, d'actualité ou de devenir.

L'exemple le plus typique est celui de la morale chrétienne, elle est toute entière basée sur le Décalogue et il est hors de doute que le Décalogue était le Code pénal des Hébreux, le pendant de la Loi des XII Tables ou du tarif des wehrgeld germaniques.

Il n'y a donc pas de loi spécifiquement morale, pas de phénomène spécifiquement moral.

Est-ce à dire que la moralité soit une illusion et ne réponde à aucune réalité? Nullement.

Qu'entend-on au juste quand on dit qu'un acte est moral ou immoral? On porte un jugement sur sa valeur. Mais ce jugement est absolu. On raisonne comme s'il existait un étalon absolu de la moralité auquel nous comparons l'acte en question. Cela est tout aussi absurde que de dire qu'un phénomène naturel est vrai ou faux.

Nous n'avons le droit de dire qu'une *perception* est vraie qu'en la *comparant à d'autres*; de même nous ne pouvons dire qu'un *acte* est juste ou qu'il est moral qu'en le comparant à d'autres actes. La notion de moralité comme celle de justice (elles se confondent socialement, au point que nous sommes persuadés que le seul moyen de faire de la morale scientifique, c'est de perfectionner le Droit) n'ont qu'une valeur *relative*. Les actes humains sont plus ou moins moraux depuis l'immoralité la plus basse jusqu'à la moralité la plus haute. Mais ce qui distingue la morale de la science c'est que nous n'avons pas encore trouvé l'instrument de mesure approprié. En sera-t-il toujours ainsi? Nous ne le croyons pas.

Nous sommes au contraire persuadés que la science sociale peut mesurer les phénomènes sociaux, peut les classer hiérarchiquement par ordre de valeur à l'aide d'une mesure commune. Cette mesure, c'est la monnaie.

Sans doute cette proposition paraîtra absurde à ceux qui n'y ont

pas réfléchi. Un acte plus ou moins moral paraît de prime abord sans commune mesure avec la valeur de l'argent. C'est une illusion.

Il y a dans le Droit des phénomènes connus où la monnaie intervient : ce sont tous ceux dans lesquels l'échange a lieu entre un objet, un service, une prestation quelconque et une somme d'argent. Nous pouvons les qualifier d'économico-juridiques. Or, grâce à la monnaie, il est possible d'élaborer d'ores et déjà une science quantitative des lois juridico-économiques.

Supposons qu'elles soient achevées. Nous aurons des formules dont la vérité sera indépendante de l'objet.

D'autre part, d'autres phénomènes juridiques ont un objet moral, c'est-à-dire non économique : relation de famille, relations désintéressées en général.

Est-il absurde de concevoir que les principes, les formules, les lois générales découvertes à l'aide des phénomènes économico-juridiques seront vrais pour les phénomènes juridico-moraux? Il faudrait pour qu'il en fut autrement qu'il y eut deux notions idéales de justice différant selon la nature de l'objet échangé, ce que personne n'admettra. Ce qui est juste et vrai pour les relations juridiques où intervient une somme d'argent doit *a priori* être juste et vrai, donc moral pour les relations juridiques où l'argent ne joue aucun rôle.

Or, ces relations, ce sont précisément les phénomènes moraux. Par l'intermédaire du Droit nous sommes donc à même d'établir une science quantitative de la morale.

L'objection que nous prévoyons est la suivante : l'individu est seul juge de la moralité de son acte et il peut avoir raison contre toute la société. Cela est vrai, mais il faut s'entendre. Si réellement l'individu a conçu une relation morale en contradiction avec les notions courantes, et si réellement elle a une valeur objective, il est certain qu'au bout d'un temps plus ou moins long la société l'adoptera et le fera rentrer dans les anciens cadres. Cela revient à dire que l'individu est le seul facteur du progrès scientifique et nous sommes convaincus qu'il en est ainsi.

Mais cela ne ruine en rien notre conception qui n'a trait qu'aux phénomènes futurs, non encore susceptibles de prévision. Seulement à mesure que notre science se perfectionnera le progrès

moral au lieu d'être l'œuvre individuelle, sera de plus en plus une œuvre collective, et s'appuiera de plus en plus sur les données acquises, susceptibles d'addition, comme celles de la science.

V

Mais nous avons dévié légèrement de notre plan. Nous nous proposions de démontrer dans ce paragraphe que l'attitude des volontés autonomes vis à vis des lois morales et juridiques était identique à celle des êtres soumis aux lois scientifiques.

Nous ne pouvons ici qu'émettre des vues fortement hypothétiques, mais qui n'ont rien de contradictoire avec l'ensemble de nos connaissances les plus certaines à nos yeux.

Considérons un individu, un homme. Il a conscience d'une certaine spontanéïté, d'une certaine liberté. Reconnaissons ce fait à titre d'observation. Comment l'expliquer? Admettons la théorie de M. Bergson d'après laquelle le cerveau serait une espèce de bureau téléphonique central, de poste d'aiguillage susceptible de renvoyer dans des sens très variés les excitations extérieures, de les conserver provisoirement et de les déclancher longtemps après l'excitation. Cette théorie est très commode mais ne préjuge en rien de ce qui va suivre.

Quoiqu'il en soit, cette liberté, ce pouvoir de détermination, de choix de nos actes n'est pas absolu. Il est limité d'abord par notre organisme, puis par le monde extérieur, et enfin par la Société.

Les limites que trace notre organisme à notre volonté sont exprimées objectivement par les lois biologiques, celles qu'elle trouve dans le monde extérieur, par les lois scientifiques *stricto sensus*; enfin les entraves que lui oppose la Société par les lois juridico-morales en attendant que les lois sociologiques soient formulées.

Que voulons-nous donc dire quand nous exprimons l'idée que nous sommes *obligés?*

Cela peut signifier : d'abord que pour atteindre un but que nous nous sommes proposés, nous sommes contraints d'employer la méthode que les lois scientifiques adéquates et que nous connaissons en totatité ou en partie nous imposent; ensuite qu'une force intérieure ou extérieure nous pousse à accomplir un acte, à viser un

certain but que cet acte est destiné à toucher. Dans le premier cas, l'obligation est scientifique, dans le second elle est morale (ou juridique; purement morale si aucune force extérieure ne nous sollicite, juridique si une sanction sociale organisée nous force à l'action).

Mais en réalité dans cette dernière hypothèse l'obligation n'en est pas une : nous ne nous y soumettons que si nous voulons; tous les juriconsultes et tous les moralistes sont d'accord à ce sujet. En *fait* on constate que l'immense majorité des hommes s'y soumet, et c'est ce qui permet une science juridique et morale. Mais cette soumission est purement volontaire.

En est-il de même des obligations scientifiques qui grèvent les êtres physiques, chimiques, objets des sciences proprement dites?

Telle est la question, d'ordre purement philosophique, que nous devons résoudre par l'affirmative à titre d'hypothèse, en attendant que quelque biais nous permette de la vérifier.

Comment pouvons-nous concevoir qu'il en soit ainsi? Nous avons vu que la liberté humaine provenait surtout de l'extrême complication de son cerveau. Plus un homme est civilisé, plus il est libre, si nous descendons dans l'ordre des êtres, nous constatons que les animaux supérieurs présentent une certaine autonomie, mais moindre que la nôtre, et se reliant à une simplicité plus grande de leur matière cérébrale ou de leur conscience, quelles que soient d'ailleurs les relations de cette matière et de cette conscience. En descendant toujours, nous trouvons des animaux très rudimentaires dont la spontanéïté est réduite au minimum. Enfin, nous pouvons concevoir que la molécule, l'atome, l'élément d'atome possèdent une spontanéïté égale à zéro à l'état actuel, mais ayant une existence potentielle théorique, à l'état de tendance, et ne pouvant se manifester faute d'occasion propice. Dans ces conditions l'obligation d'agir qui leur incombe, exprimée par les lois scientifiques, ne différerait qu'en degré non en nature de l'obligation juridique ou morale dont nous avons conscience.

Nous pouvons donc conclure que la loi juridique ou morale est bien de même nature que la loi scientifique; que quelle que soit la solution que reçoive la question de la spécificité du phénomène social, soit par rapport aux phénomènes naturels ou psychologiques, soit par rapport aux phénomènes sociaux déjà étudiés par les

sciences sociales : juridiques, économiques, moraux, politiques, etc. les lois sociologiques sont bien des relations nécessaires permanentes et générales comme les autres.

Il nous resterait à étudier en elle-même cette question si intéressante de la spécificité du phénomène social; à montrer comment la tendance même de l'évolution sociale nous entraîne à une unification progressive de la morale, de la science et du droit, c'est-à-dire à l'union de plus en plus étroite des lois scientifiques et morales. Mais ce serait dépasser les limites qui nous sont imposées et au surplus ces problèmes sont trop importants pour ne pas mériter un examen spécial.

BRUGEILLES.

OBSERVATIONS ET DOCUMENTS

UN NOUVEAU CAS DE PARAMNÉSIE

Depuis une dizaine d'années je collectionne sans grand profit des cas de fausse reconnaissance. Je constate qu'ils sont fréquents (1 sur 10 en moyenne des sujets observés), mais d'une désespérante monotonie. En voici un pourtant qui sort de l'ordinaire : il *s'accompagne d'une prévision toujours démentie.*

Je me trouvais, dit D., dans le cabinet de mon père, debout, près de sa table de travail. Je feuilletais un numéro des *Annales littéraires*, arrivé le matin. Tout d'un coup j'éprouvai la sensation d'avoir lu déjà un titre d'article, se détachant au milieu d'une colonne; en tournant les pages et lisant d'autres titres, j'eus la même impression. Il me semblait revivre une minute de ma vie déjà vécue, dans des conditions qui s'étaient déjà produites et se reproduisaient identiques. C'est, me disais-je, dans la même position, debout, près de la table de ce bureau, par un beau jour comme celui-ci, avec ce vase de chrysanthèmes à ma gauche, la lampe en face de moi, que j'ai lu déjà ce même numéro de Revue. Or (et c'est ici que commence une illusion nouvelle, s'ajoutant à la paramnésie proprement dite ou fausse interprétation des sensations actuelles comme souvenirs) je me rappelle, je sais que, dans cet état d'esprit, dans ces mêmes conditions où je me suis trouvé déjà, ma sœur est entrée dans le bureau, s'est assise à la table et s'est mise à écrire. Je vais donc la voir apparaître, s'avancer avec ses mouvements, ses gestes d'autrefois, et je le croyais si bien que je me retournai vers la porte. Mais la porte ne s'ouvrit pas, mon attente fut trompée. Je haussai alors les épaules, m'écriai tout haut : c'est idiot ! et le phénomène disparut.

Plusieurs fois D. a eu la même illusion; toujours cette illusion a été une paramnésie, compliquée d'une prévision reconnue fausse, et se dissipant alors aussitôt et par là même.

L'originalité de ce cas ne consiste point en ce que le sujet s'imagine à la fois se souvenir de ce qu'il éprouve pour la première fois et pressentir ou prévoir qu'il va l'éprouver. Rien de plus ordinaire, dans la paramnésie, que la coexistence de ces deux illusions contraires et en apparence incompatibles. On dirait que la perception est alors comme

délogée de sa position normale, qu'elle ne peut plus tomber en place, qu'elle glisse, tantôt en avant, tantôt en arrière, qu'elle recule dans le passé ou devance l'avenir, ou qu'elle oscille de l'un à l'autre. Mais d'ailleurs elle n'est pas atteinte en elle-même, modifiée quant au fond, elle n'est que déplacée : on *s'attend* à voir arriver ce qui arrive, ou on *se souvient* de l'avoir déjà vu arriver. En d'autres termes, la représentation est exacte; elle est la représentation de ce qui arrive réellement; l'illusion ne porte que sur l'interprétation qu'on en donne, soit comme *souvenir*, soit comme *prévision*. Cela est si vrai que le sujet présente lui-même sa prévision comme une *illusion rétrospective*. Il raisonne ainsi : je reconnais ce qui m'arrive comme m'étant déjà arrivé; il faut donc ou que je l'aie perçu ou que j'aie prévu que j'allais le percevoir. « Je sentais seulement que *j'avais dû percevoir*, puisque je reconnaissais »[1]. On pourrait dire alors que le sujet ne prévoit pas vraiment *ce qu'il* perçoit, ne se le représente pas d'avance, mais sent venir la perception, et, quand elle est venue, croit alors, et seulement alors, l'avoir prévue. C'est ainsi que M. Bernard-Leroy interprète tous les faits de prévision illusoire, liés à la fausse reconnaissance.

Le cas que nous avons rapporté montre que cette interprétation est trop étroite. Il y a aussi ou il peut y avoir des cas de prévision réelle, où le sujet ne s'attend pas seulement à ce qui va arriver, mais l'imagine d'avance, et l'imagine autre qu'il n'est. Et ce qui est remarquable, c'est que les faits imaginés ont alors autant de relief que les faits perçus, et déterminent une croyance aussi forte. Notre sujet ne distingue pas, au point de vue de la netteté des images et de l'adhésion que son esprit donne à la réalité de leur objet, entre la reconnaissance de ce qu'il imagine faussement et qui n'arrive point, et la reconnaissance de ce qu'il perçoit et dont il constate la réalité. En présence de ce nouveau cas, on ne peut donc plus regarder la paramnésie comme étant toujours l'interprétation fausse d'une perception vraie. La fausse reconnaissance peut se trouver jointe, soit à une perception, soit à une pure image. Elle ne change pas pour cela de nature; elle acquiert seulement une portée plus grande que celle qu'on était tenté jusqu'ici de lui attribuer.

Il en résulte encore une autre conséquence : c'est qu'on doit chercher l'explication de la paramnésie, non dans l'analyse de la perception, qui en est le point de départ et l'occasion, mais dans l'état cérébral antérieur à la perception. Elle est, ce qu'on soupçonnait déjà depuis longtemps, non un trouble de la perception, mais un trouble de la personnalité tout entière. C'est pourquoi elle peut être liée à tous les états, aux images comme aux perceptions, et à d'autres phénomènes aussi, sans doute, que les perceptions et les images.

L. Dugas.

1. Bernard Leroy : *L'illusion de la fausse reconnaissance*, p. 54 et suiv. (F. Alcan.)

REVUE GÉNÉRALE

LE NÉO-VITALISME EN ALLEMAGNE [1]

Que dans l'état actuel de la science il nous soit impossible de ramener les phénomènes vitaux aux phénomènes physiques et chimiques personne ne le conteste, qu'il y ait une certaine finalité (Zweckmässigkeit) dans les processus morphologiques et physiologiques de l'organisme vivant tout le monde y consentira.

Mais si la science n'est pas assez avancée pour aborder l'explication complète physique et chimique des phénomènes vitaux, elle le fera un jour, et le tube à essai d'un chimiste ou d'un physiologiste sera le lieu de naissance d'une cellule vivante; si l'organisme vivant montre des réactions finales, il n'a pas toujours réagi ainsi, c'est le hasard qui a accumulé des combinaisons de facteurs physiques et chimiques qui, grâce à leur adaptation aux conditions présentes, ont survécu; l'organisme vivant ressemble à une machine, mais cette machine n'a pas été créée par un technicien habile; c'est le hasard qui a réuni ensemble une combinaison de facteurs physiques et chimiques.

Tel est le point de vue qui est admis par beaucoup de biologistes. Il n'y aurait aucune différence de nature entre les phénomènes vitaux et les phénomènes inorganiques. Tout le monde scientifique ne se range pas cependant à cette opinion. Le vitalisme, le point de vue qui affirmait l'existence d'une certaine force vitale, fut pendant assez longtemps le point de vue de la science officielle en Allemagne; abandonné après la mort du célèbre physiologiste Johannes Müller, il renaît à la fin du siècle passé. Il prend pourtant une forme différente du vitalisme d'autrefois; nous ne voulons pas faire l'histoire du vitalisme, c'est pourquoi nous n'entrons pas dans les détails de cette différence; nous ne pouvons pas non plus donner une revue complète

1. Dans cet exposé un peu sommaire le lecteur ne trouvera pas d'appréciation critique; il y aurait certainement des objections à faire contre telle théorie à cause de ses détails, contre telle peut-être à cause de son motif principal. Nous avons préféré nous tenir à une analyse objective; nous espérons, dans un travail plus étendu, donner un exposé et une critique des théories vitalistes et apprécier leur valeur du point de vue méthodologique et du point de vue philosophique.

de tous les travaux ayant trait à cette question ; nous ne traitons que quelques théories vitalistes.

1. Les travaux de Reinke sont connus dans le monde philosophique, il a exposé le problème du vitalisme au Congrès philosophique de 1904. Il l'explique comme suit : « Le vieux vitalisme a supposé une force vitale qui pouvait arrêter l'action des forces physiques et chimiques ou mieux des forces mécaniques et énergétiques, ce qui veut dire qu'elle pouvait suspendre le fonctionnement des lois de la nature. Ce point de vue est considéré depuis longtemps comme insoutenable. Le néo-vitalisme dit que tous les phénomènes vitaux sont soumis aux lois, que la chaîne des causes n'est jamais interrompue dans l'organisme. Mais il faut considérer comme un dogme non prouvé l'affirmation qu'on peut réduire les phénomènes vitaux aux seules actions des forces énergétiques et mécaniques. Ce n'est pas parce qu'un phénomène est soumis à certaines lois qu'il en résulte que ces lois soient mécaniques, car loi ne veut pas dire toujours loi mécanique ou énergétique,

Le mécanisme dit que l'ensemble des phénomènes vitaux s'explique par la mécanique ou l'énergétique ; le néo-vitalisme n'en est pas sûr. Ce que le mécanisme proclame comme un dogme est pour le néo-vitalisme un problème [1].

C'est un fait établi qu'une partie des phénomènes vitaux s'expliquent comme processus mécaniques. On ne peut pas l'affirmer pourtant pour tous les processus. Le vitalisme ne renonce pas à expliquer les phénomènes mécaniques de la vie, mais on ne peut pas dire que les lois mécaniques seules dominent l'organisme.

L'être vivant nous frappe par l'ordre dans ses fonctions, l'harmonie entre les diverses parties et son adaptation au monde extérieur. Cette harmonie forme le principe fondamental de la biologie, elle prouve que les relations de causalité sont insuffisantes pour l'étude des phénomènes vitaux ; si nous voulons expliquer ou complètement décrire ces phénomènes, nous devons avoir recours aux relations finales.

Quant à la causalité, le criticisme affirme que c'est nous qui introduisons les lois naturelles dans la nature ; on pourrait dire de même que c'est nous qui imposons les causes finales aux phénomènes. Herschel réfute cette affirmation quant à la causalité : « On ne peut supposer à volonté des causes, elles doivent être telles que nous ayons des raisons inductives de croire à leur existence et à leur activité dans les phénomènes. » Il dit plus loin : « Nous acceptons dans la théorie de la gravitation qu'une cause ou une force mécanique agit sur chaque corps qui se trouve non loin d'un autre corps ; cette force est une cause réelle. Quant à la finalité, Flammarion [2] exprime une

1. Der Neovitalismus and die Finalität in der Biologie, *Biologisches Centralblatt*, 1904, vol. 24, p. 578.
2. *Dieu dans la nature*, p. 401 et 470.

idée analogue. « On retire à Dieu la pensée de l'ordre et de l'harmonie pour en faire hommage à l'esprit humain. » Nous devons dire « que les organes des êtres vivants sont construits comme si la cause, quelle qu'elle soit, qui les a formés, avait eu en vue la destination de ces organes à l'existence particulière de chaque être aussi bien qu'à l'existence générale de tous les êtres ensembles. »

Cette finalité ne peut pas être basée sur les propriétés de la matière. Kant l'appelait étrangère à la nature, comprenant sous le terme « nature » tout ce qui peut être expliqué par les lois physiques et chimiques, c'est-à-dire la nature inorganique. La finalité pourtant nous est donnée dans les organismes des animaux et des plantes. Voltaire l'a bien compris quand il a dit : « Affirmer que l'œil n'est pas fait pour voir, ni l'oreille pour entendre, ni l'estomac pour digérer, n'est-ce pas la plus révoltante folie qui soit jamais tombée dans l'esprit humain [1] ? »

Si la finalité est étrangère à la nature physique et chimique, il n'en est pas de même pour la nature vivante, c'est pourquoi il existe un abîme entre les deux séries des phénomènes.

C'est un préjugé que de soutenir l'affirmation que dans la vie il n'y a rien de plus que dans les phénomènes inorganiques; c'est la même chose que de soutenir l'opinion que la sonate qui ravit l'oreille n'a rien de plus que les mouvements mécaniques des cordes.

On voit ainsi qu'il est bon d'admettre que les forces immanentes qui forment l'organisme représentent quelque chose de particulier, si on les compare aux facteurs des processus chimiques et physiques.

Ces considérations amènent Reinke à la conclusion que les organismes vivants sont d'un côté, comme l'a dit déjà Descartes, comparables aux machines, de l'autre côté il est d'accord avec Kant qui dit que leur particularité les met au-dessus de simples machines. Dans la théorie dynamique des organismes et de la vie il suppose trois groupes de forces.

Les forces des deux premiers groupes sont communes aux organismes et aux machines, les forces du troisième groupe sont comparables aux forces psychiques de l'homme.

Une machine est mise en mouvement par l'énergie qui apporte le travail mécanique aux parties de la machine. La vie reçoit l'énergie des rayons du soleil, énergie qui est accumulée dans les plantes sous la forme de l'énergie chimique. Les forces énergétiques agissent de la même manière dans l'organisme comme dans la machine.

La manière dont l'énergie accomplit son travail dépend de la structure spécifique de la machine. Un moulin doit avoir une structure différente suivant qu'il se sert pour moudre les graines du vent, d'une chute d'eau ou de vapeur; un ressort peut mettre en mouvement une aiguille de montre ou une machine à jouer. Dans la machine on a

1. Cité d'après Flammarion, *l. c.*, p. 431.

ainsi en dehors des forces énergétiques d'autres forces qu'on appelle les conditions de la machine; Reinke les nomme forces de système (System kräfte); ces forces donnent à l'énergie une certaine direction Dans l'organisme de la plante ou de l'animal elles dirigent les transformations chimiques dans certaines directions; les instincts agissant avec la sûreté des machines doivent aussi dépendre des forces de système.

L'énergie et les forces de système n'expliquent pas encore une machine; nous comprenons une machine parce que nous connaissons les forces qui l'ont produite; ce sont l'intelligence et l'ingéniosité de l'homme Nous ne connaissons pas ces forces dans l'organisme, ce dernier résultant d'un autre dont il hérite les propriétés. Il doit exister cependant des forces qui font que l'ovule forme l'organisme de l'homme avec toutes ses capacités. Reinke appelle ces forces les dominantes.

La finalité organique est expliquée ainsi par une intelligence inconsciente du développement, par les dominantes qui sont à distinguer de toutes les autres forces.

Dans les dominantes nous avons des forces qui ne se rangent pas sous les forces énergétiques parce qu'elles se multiplent elles-mêmes et parce qu'elles cessent d'exister après la mort.

Les dominantes latentes peuvent être réveillées ou déclanchées sous l'influence des conditions extérieures, les algues peuvent se multiplier selon les conditions extérieures par voie sexuée ou par voie asexuée.

Les dominantes présentent une notion qui contient toutes les causes, qui font, par exemple, qu'un œuf donne un animal, un embryon végétal donne une plante.

Selon Reinke, on devrait supposer beaucoup de dominantes, mais nous ne voulons pas entrer dans plus de détails.

II. D'après le vitalisme psychologique de Pauly, la causalité psychique est le facteur essentiel de la vie. Comprendre l'essence de la vie, c'est expliquer le final[1] (das Zwekmässige.)

Chez les animaux inférieurs, le final se manifeste dans l'action mécanisée dans l'instinct, les animaux supérieurs font preuve d'un jugement libre.

L'action est quelque chose de téléologique, elle a pour but la production d'un effet final; celle-là se fonde sur la synthèse active des deux constatations suivantes : l'organisme sait par expérience qu'il a un besoin et qu'il existe un moyen de le satisfaire, l'association de ces deux constatations connues par l'expérience se fait dans le jugement qui dit si le moyen peut en effet satisfaire le besoin[1]; il faut chercher l'origine de ce phénomène dans la sensation que nous appelons besoin. Cet état montre le caractère d'une tension; pour produire l'effet, cette tension

1. Cf. Pauly, *Darwinismus und Lamarckismus*, p. 6.
1. Cf. Pauly, *l. c.*, p. 8, 11, 15.

doit atteindre un certain degré d'intensité; c'est pourquoi il faut supposer que cet état contient une certaine énergie physique.

Dans la production d'un effet final, l'état primitif, la perception du besoin est une vraie cause physique qui se distingue de toutes autres causes par le fait qu'elle produit quelque chose de final.

Mais la production du final n'est possible que s'il y a identité de sensation dans les centres de représentation du besoin, dans les lieux de la représentation du moyen et dans tous ces courants sortant de ces lieux. Tous les éléments anatomiques d'un organisme doivent avoir la sensation subjective identique.

Ce point de vue est, d'après Pauly, le point de vue d'une téléologie interne, les forces propres de l'organisme expliquent ce qu'il a produit; celui qui possède les organes et les fonctions agissant d'après un but final, produit le final de lui-même.

La théorie de Lamarck contient la vraie théorie de la vie, la fonction détermine la forme; on suppose une capacité active dans l'organisme lui-même, la cause des phénomènes vitaux se trouve dans l'organisme, on arrive ainsi à une psychologie « parce que des états internes considérés comme causes directrices des changements physiques ne sont autre chose que des états psychiques ».

Pourquoi la biologie moderne ne veut-elle pas accepter ces explications? « Les sciences naturelles de nos temps considèrent comme indésirable de chercher la dernière explication de la nature vivante dans la psychologie. La psychologie avec ses phénomènes perceptibles seulement par la raison, non par les sens, la psychologie qui se trouve dans une union suspecte avec la philosophie est considérée par la biologie comme quelque chose de mystique; les sciences naturelles qui ont plus confiance dans les sens et en contraste avec la philosophie, moins confiance dans la raison, doivent se garder d'avoir quelque chose de commun avec cette mystique, ce serait finir dans les ténèbres. C'est pourquoi ces sciences, dans la période mécanistique où nous nous trouvons, avec leur position négative envers la philosophie, ont éliminé violemment le facteur psychique du champ de leurs recherches; ce facteur ne forme pas un sujet des recherches conscientes (Zielbewusst), il est considéré comme un produit accessoire de la structure moléculaire compliquée de la substance vivante. La biologie ne pouvait pas admettre que ce facteur considéré comme effet des circonstances matérielles puisse être la cause de la finalité organique, elle ne pouvait pas penser que ce facteur puisse présenter un champ central d'études dans lequel se croisent toutes les catégories des phénomènes accessibles à nos recherches, que ce facteur puisse nous expliquer la loi de l'union de tous ces phénomènes; ce pourrait être une idée philosophique, c'est pourquoi il fallait la repousser.» (*Darwinismus und Lamarckismus*, p. 53.)

En comparant les théories de Darwin et de Lamarck, Pauly voit les avantages de celles de Lamarck dans ce que celui-ci en reconnaissant

l'activité de l'organisme ouvre la voie à la recherche des capacités formatrices des organismes vivants.

En parlant des animaux supérieurs Lamarck dit ; « Ils ressentent des besoins et chaque besoin ressenti, émouvant leur sentiment intérieur, fait aussitôt diriger les fluides et les forces vers le point du corps où une action peut satisfaire au besoin éprouvé. Or, s'il existe en ce point un organe propre à cette action, il est bientôt excité à agir; et si l'organe n'existe pas, et que le besoin ressenti soit pressant et soutenu, peu à peu l'organe se produit, et se développe à raison de la continuité et de l'énergie de son emploi. » (*Histoire naturelle des animaux sans vertèbres*, Introduction, p. 186.)

« Le premier pas vers la physiologie devient ainsi, dit Pauly, immédiatement un pas vers la psychologie parce que le besoin, c'est-à-dire la sensation d'un état, est reconnu comme cause d'un phénomène » (*ib.*, p. 56).

Le caractère final qui se voit dans toutes les opérations de l'organisme est lié à un besoin, c'est pourquoi au lieu de final on pourrait dire « ce qui correspond aux besoins » : Pauly préfère cette expression parce qu'il y a des réactions téléologiques qui se font selon les besoins et qui du point de vue d'un besoin plus élevé pourraient être considérées comme non finales.

La biologie mécanitique qui veut se passer de facteur psychologique est, selon Pauly, une téléologie sans principe téléologique. Nous connaissons cependant les manifestations de ce facteur : subjectivement on le voit dans le pouvoir de percevoir, de connaître et de vouloir ; objectivement dans le moyen et dans le résultat de l'application de celui-ci, dans le final.

Les états d'âme sont non seulement parallèles aux états physiques, ils sont des processus physiques, des manifestations de l'énergie physique; dans la quantité de cette énergie, dans l'équivalence aux autres formes de l'énergie on peut voir le côté du problème qui peut être étudié par la mécanique, tandis que la manière d'agir de cette énergie appartient à la biologie et à la psychologie[1].

III. — Les arguments de Hartmann pour le vitalisme ont leurs fondements dans son système philosophique dont il n'y a pas lieu d'exposer ici les détails.

Pour lui la finalité est un principe aussi légitime que celui de la causalité. La finalité de la nature résulte directement de l'action inconsciente naturelle des individus, cette action pouvant indirectement être occasionnée par des motifs conscients.

L'application de la finalité à l'étude de la nature est motivée pour nous par trois sortes d'arguments : 1° l'homme forme une partie de la nature dans laquelle se trouve la finalité ; 2° on la voit à chaque pas dans la finalité statique de l'organisation faite et dans la finalité dyna-

1. Pauly, *l. c.*, p. 145-146.

mique de l'adaptation réactive; 3° la finalité se manifeste même dans la nature inorganique, dans les constellations primordiales et dans les constantes et les lois exprimées en formules mathématiques.

On ne peut pas expliquer les phénomènes d'un ordre plus élevé par les phénomènes d'un ordre moins élevé, la biologie a besoin de méthodes qui lui seraient propres; si elle reconnaît les lois physiques et chimiques comme base fondamentale de ses recherches, elle ne doit pas perdre de vue qu'elle a pour problème de rechercher les lois qui ne se rencontrent pas dans la nature inorganique, qui se placent dans la nature organique au-dessus des lois physiques et chimiques.

On ne doit pas chercher la différence entre l'organique et l'inorganique dans la matière, ou dans la forme, ou dans la conservation de la forme de la matière, subissant des transformations; la différence se manifeste dans l'activité qui fait que la matière en mouvement garde sa forme et dans les changements de la forme, consistant en une adaptation de la forme aux changements des produits d'assimilation et de désassimilation.

On a beaucoup insisté sur les phénomènes de la nature inorganique qui ont une ressemblance avec la division des cellules, la croissance et la conservation de la forme. On peut invoquer l'exemple d'une fontaine, d'une flamme, ce sont des objets qui gardent leur forme, tandis que la matière les constituant change. On peut aussi citer la division d'une goutte d'eau, de même son augmentation, comme un phénomène semblable à ce que nous voyons dans la vie cellulaire. Si on met un morceau de laque dans une goutte de chloroforme, alors les parties non solubles sont repoussées ; on a voulu voir dans ce phénomène une analogie à la digestion. Mais il y a une grande différence entre ces phénomènes et les phénomènes vitaux : dans ceux-ci une impulsion intérieure joue un rôle, tandis que dans les phénomènes inorganiques cités on n'a affaire qu'à la tension artificielle du liquide.

Toutes ces analogies ressemblent beaucoup aux comparaisons qu'on peut faire entre l'homme et une marionnette, ou entre un canard vivant et un canard de Vaucanson qui, lui aussi, mange et rejette les produits de digestion. Ces analogies cependant peuvent contribuer à la compréhension des bases mécaniques de la vie.

Les organismes vivants utilisent les formes et les matières suivant les lois du monde organique, mais ils les transforment en vue d'un but final, ils agissent d'après leurs propres lois superposées aux lois inorganiques,

On compare souvent les organismes à des machines où la chaleur se transforme en travail mécanique, aussi à un système des phénomènes osmotiques et électriques ou à une fabrique chimique. On le fait avec raison en tant que l'organisme présente effectivement quelque chose de pareil, mais on a tort de voir l'essence de la vie dans un sys-

tème cité quelconque ou dans l'union de quelques systèmes inorganiques. C'est vrai, l'organisme utilise les phénomènes thermo-dynamiques, osmotiques et chimiques, mais on ne peut pas dire que dans la vie il n'y ait que ces phénomènes ; nous avons dans la vie quelque chose de plus, on le voit très bien parce que l'organisme emploie tous ces phénomènes d'une autre manière qu'ils ne se rencontrent dans la nature inorganique et dans la technique.

L'animal peut transformer jusqu'à 20 p. 100 de la valeur calorique de ses aliments en travail mécanique, la plante seulement une petite partie ; l'animal use les parties azotiques de ses machines à peu près d'une manière régulière, si l'organisme fait ou ne fait pas de travail mécanique, l'azote est éliminé. Chez l'animal un fait doit nous étonner, il brûle toujours les parties de ces machines et les reconstruit avec les aliments qu'il reçoit, mais il prend autant qu'il a besoin, le reste est mis en réserve dans les lieux mêmes où se fait la combustion. De là l'erreur d'apprécier les aliments seulement d'après leur valeur calorique ; la valeur constructive qui est autre que la valeur combustive joue un rôle pour l'organisme. Il y a des combustibles qui sont en effet brûlés dans l'organisme, mais n'ont pas pourtant de valeur nutritive, c'est-à-dire ils ne peuvent pas remplacer les autres matières combustibles, par exemple l'alcool, la glycérine, l'acide lactique et divers acides végétaux. L'organisme brûle toutes les matières combustives à une température basse, il brûle seulement une partie qui correspond à ses besoins ; les processus de combustion commencent d'une manière explosive à cause des irritations dans les muscles et tout de même l'organisme protège les autres matières se trouvant dans les lieux où se fait la combustion. Il y a ainsi une grande différence entre les processus thermo-dynamiques dans l'organisme et ceux dans les machines techniques.

Nous n'entrons pas dans les détails où Hartmann prouve qu'on arrive à la même conclusion quant à la comparaison entre les processus osmotiques, chimiques et électriques ayant lieu dans l'organisme et entre ceux dans la nature inorganique.

Le métabolisme sert dans l'organisme des animaux et des plantes comme un moyen contre la solidification, chez les animaux aussi pour la transformation thermo-dynamique ; mais on ne peut pas dire que la vie est caractérisée seulement par ce processus.

La répétition des phénomènes vitaux a surtout contribué à les faire regarder comme phénomènes mécaniques, comme phénomènes physiques et chimiques.

Le principe de l'économie ou le principe du minimum de l'effort est le principe général final dans la nature inorganique comme dans la nature organique. On doit regarder comme conséquence de ce principe le fait que les réactions finales, qui répondent aux irritations typiques se répétant, se font à l'aide des mécanismes moléculaires mécaniques. Cela se fait pour faciliter la réponse aux irritations, mais

il ne s'en suit pas que la finalité des réactions organiques est généralement basée sur des mécanismes pareils, qu'elles sont d'origine mécanique ; de même l'imperfection des appareils finaux ne peut pas servir comme argument contre la finalité en général.

Tels sont les motifs qui conduisent Hartmann à admettre comme essentielles pour la vie des forces organiques supérieures. Ces forces comment sont-elles caractérisées? Ce ne sont pas des forces matérielles, mécaniques ou énergétiques, elles ne représentent pas une intelligence consciente comme la conscience humaine se basant dans son action sur l'expérience et sur la connaissance des lois, elles ne sont pas individuelles de telle manière que chaque individu ait une certaine quantité de ces forces pour toujours.

Leurs caractères positifs sont les suivants. Elles agissent non en ligne directe, mais dans la direction d'une courbe. Elles ne brisent pas les cadres des lois énergétiques, mais elles ne se rangent pas dans la mécanique, elles sont superposées aux forces mécaniques. L'action des forces organiques est aussi naturelle et a lieu d'après des lois, mais ces lois ne sont pas identiques aux lois mécaniques.

Les forces organiques montrent une intelligence supra-consciente, c'est-à-dire une intelligence qui dépasse toute conscience, qui est absolument inconsciente. Dans la conscience on ne voit pas l'activité et la productive inconsciente elle-même, mais son reflet passif, subjectif et phénoménal, quelque chose d'imparfait, de décousu, une mosaïque pleine de lacunes.

Les forces organiques sont supra-individuelles, elles ne sont pas comme les atomes liées à un certain point de l'espace en mouvement : elles reçoivent leur individuation avec la naissance de l'organisme et la perdent avec sa mort. L'âme n'a pas son siège dans le corps, mais seulement son champ d'action.

IV. — Driesch est amené à une téléologie dynamique à la suite de quelques expériences de l'embryologie anormale, ces premières preuves du vitalisme se basent sur ces expériences. C'est vrai qu'auparavant déjà il a été poussé à ce point de vue par son opposition envers le parallélisme psycho-physique, par l'analyse des expériences intéressantes de Goltz sur les mouvements des animaux après l'extirpation partielle du cerveau.

Nous ne voulons pas entrer ici dans les détails des expériences de Driesch et de ses preuves expérimentales.

Les phénomènes de régulation suivant un trouble d'équilibre, ainsi que les phénomènes du développement normal, l'hérédité et l'analyse des mouvements des animaux et de l'action des animaux et de l'homme amènent Driesch à la conclusion qu'on a, dans tous ces phénomènes, quelque chose qui ne s'explique pas par les lois physiques et chimiques, quelque chose qui ne peut pas être expliqué comme une organisation machinale.

Si un organisme vivant peut restituer les parties qu'il a perdues,

s'il peut donner naissance à un autre être qui hérite de ses qualités, si l'organisme peut agir dans une certaine mesure librement, alors il doit être dominé par un autre facteur que les facteurs connus dans la nature inorganique.

Ce facteur, que l'on peut d'une certaine manière comparer aux constantes de la nature inorganique, joue un rôle régulateur, on peut le désigner comme le paramètre qui maintient l'équilibre de l'organisme et qui détermine un certain degré de liberté.

L'organisme réel, en tant qu'il est du ressort de l'observation, est une combinaison des faits qui peuvent être décrits dans le langage physique et chimique ; de même les changements qui se produisent dans ces faits peuvent être décrits d'une telle manière, mais la dernière cause de ces changements n'est pas un agent ou une combinaison d'agents physiques et chimiques ; il faut chercher cette dernière dans l'entéléchie, de même que la cause de l'apparition d'une machine est le résultat de l'action de l'homme, le résultat de son intelligence. Toutes les entéléchies sont des multiplicités intensives, des multiplicités qui ne peuvent pas être juxtaposées dans le temps et dans l'espace. L'entéléchie est une multiplicité dans la pensée, mais simple comme agent de la nature. Comme multiplicité intensive, l'entéléchie appartient à la sphère de la téléologie dynamique, son action contient quelque chose de téléologique. Le produit de l'entéléchie est lui-même le lieu de la manifestation de l'entéléchie, tandis que le produit de l'intelligence humaine ne contient pas cette finalité dynamique. « L'action passe dans son produit », comme disait Hegel.

Driesch distingue un vouloir et une connaissance primaires différant du vouloir et de la connaissance secondaires qui se basent sur l'expérience, c'est quelque chose comme le conscient et l'inconscient, mais Driesch ne veut pas employer cette terminologie. C'est le point le plus difficile du vitalisme, mais selon l'auteur il faut admettre ce mode de connaissance et de vouloir tout en étant prudent dans la détermination de leur mode d'action.

L'entéléchie n'entre pas en collision avec les lois énergétiques ; sur son rôle, sur sa manière d'agir sur le monde physique, Driesch s'exprime avec réserve ; pour lui les phénomènes vitaux sont encore trop peu étudiés pour que nous puissions former des théories s'appuyant sur des faits précis, mais tout de même il admet que l'entéléchie peut jouer un rôle dans la suspension des phénomènes physiques et chimiques en cours.

Comme on le voit, l'idée principale de Driesch consiste en ceci que les phénomènes vitaux ne peuvent pas être expliqués par les notions et les lois que nous appliquons pour l'étude des phénomènes inorganiques ; c'est pourquoi la biologie scientifique doit introduire un nouvel élément primaire qui ne peut être plus expliqué, mais qui à son tour nous donne la possibilité de généraliser toute une série de phénomènes.

En étudiant les relations entre le monde organique et le monde inorganique, en appliquant à cette étude les notions ontologiques aprioristiques telles que causalité, substance, Driesch arrive à caractériser négativement l'entéléchie ; il est amené à la conclusion que l'entéléchie n'est ni substance ni énergie.

La preuve directe de l'autonomie de la vie et de la légitimité de l'entéléchie se fonde sur l'analyse psychologique de notre propre action. Driesch démontre qu'il est impossible d'admettre un parallélisme psycho-physique. L'idéalisme solipsistique rigoureux, le seul point de vue d'une théorie de connaissance non métaphysique doit amener à la conclusion que la série phénoménologique des états conscients qui peuvent être considérés comme parallèles aux états de notre corps est interrompue par une série de phénomènes qui est désignée par la psychologie sous le nom de « série intrapsychique ». La science peut ici dire seulement que dans les phénomènes qui ont lieu dans notre corps on doit tenir compte d'un certain facteur, qui est comme l'entéléchie une multiplicité intensive, ce facteur est désigné sous le nom de « psychoïde ». De l'idéalisme phénoménologique on arrive ainsi directement au vitalisme, certainement on ne le prouve que pour son corps.

On a beaucoup insisté sur l'importance du problème déjà posé par Aristote, quand il a introduit les notions de la totalité et des parties : toutes les corrélations de l'organisme végétal ou animal, les faits les plus importants de la biologie expérimentale se basent sur la capacité de l'organisme de garder l'intérêt du total. Les preuves expérimentales du vitalisme de Driesch se rattachent d'une manière très nette à ce problème ; c'est pourquoi Driesch introduit pour l'étude de ce problème une nouvelle catégorie aprioristique : l'individualité serait une catégorie de relation comme la substance et la causalité, et l'application de cette catégorie serait de toute importance pour la compréhension philosophique de la partie vitale de la nature.

Nous ne voulons pas suivre l'auteur dans ses déductions, nous nous contentons d'indiquer ce problème.

Qu'est-ce que donne l'étude des travaux de Driesch du point de vue de la méthode ? C'est un essai d'une interprétation rationnelle des faits biologiques : abandonnant les notions « collectives », cellule, noyaux, etc. il opère avec les notions de puissance, régulation, irritation ; ce sont des notions qu'on peut construire à l'aide des catégories aprioristiques, mais il faut introduire une nouvelle catégorie ; l'application de catégories aprioristiques que l'on emploie pour l'étude des phénomènes inorganiques montre que ces catégories ne suffisent pas quand on aborde un problème proprement biologique.

Telles sont quelques-unes des théories vitalistes allemandes ; nous n'avons pas donné tous les détails de chaque théorie, nous n'avons pas parlé de tous les courants vitalistes, nous n'avons pas même mentionné une théorie qui porte toute son attention sur le problème d'une

matière vivante, mais le peu que nous avons cité nous montre qu'il y a des biologistes et des philosophes qui trouvent légitime de se poser la question sur une différence de nature entre les phénomènes vitaux et les phénomènes inorganiques. Le problème s'appuie sur des faits de la vie végétale et animale qui ne peuvent pas être expliqués comme phénomènes simplement physiques et chimiques.

Si l'on juge les preuves expérimentales suffisantes, quel rôle peut jouer une pareille constatation du point de vue de la science expérimentale? On admet que les phénomènes vitaux présentent quelque chose de *sui generis*, mais à quoi cela nous sert-il puisque les méthodes physiques et chimiquss sont les seules qui nous donnent prise sur les phénomènes! La science peut-elle tenir compte d'un facteur intensif, interne, et à quoi cela peut servir? Ne va-t-on pas encombrer notre mémoire d'une nouvelle notion qui ne nous dit rien et qui ne peut pas être décrite?

Si les phénomènes vitaux représentent quelque chose de *sui generis*, alors la science ne pourra jamais dire plus, mais la notion introduite aura pourtant une valeur assez importante. Ce que la science peut faire, c'est de porter plus d'attention sur les manifestations extensives de ce facteur, qui se laissent très bien saisir; elle doit chercher les lois d'après lesquelles ont lieu les phénomènes biologiques en tant que ce facteur intensif se manifeste dans ces phénomènes. A ce point de vue la supposition d'un tel facteur peut avoir une valeur heuristique et le vitalisme, au point de vue de la méthode, sera peut-être supérieur au mécanisme, en ouvrant à la science de nouvelles voies qu'elle a jusqu'à présent négligées.

G. Seliber.

BIBLIOGRAPHIE

H. Driesch, *Naturbegriffe und Natururteile*, 1904. — *Philosophie des Organischen* Leipzig, Engelmann, 1909.

Ed. v. Hartmann, *Theorie des Lebens*, 1906. — *System der Philosophie Grundriss*, vol. II. — *Naturphilosophie*, 1906.

J. Reinke, *Die Welt als That*, 1899. — *Einleitung in die theoretische Biologie*, Berlin, 1901. — Der Neovitalismus und die Finalitat in der Biologie; *Biologisches Centralblatt*, 1904.

A. Pauly, *Darwinismus und Lamarckismus*, München, 1905,

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie religieuse.

I. G. Gelkerken. — De empirische Godsienstpsychologie, gr. 8°, 412 p., Amsterdam, Scheltema et Holkema, 1909.

Les thèses qui paraissent en Hollande ont pour caractère commun d'être d'une minutie désespérante : ce sont le plus souvent des exposés où la moindre opinion est accompagnée de considérations spéciales et générales à perte de vue, où le moindre fait est étayé d'une bibliographie formidable et où l'attitude personnelle de l'auteur vis-à-vis des problèmes passés en revue est timide et enveloppée. Ces thèses de tout ordre, de sciences, de doctorat, etc., paraissent en grand nombre chaque année; proportionnellement, cinq ou six fois plus nombreuses qu'en France. Autre fait à noter : il arrive que le volume ne répond nullement, pour son contenu, à la petite liste des positions de thèses annexée, et qu'on cherche vainement leur démonstration dans le corps même de l'ouvrage.

Aussi n'en félicitera-t-on que plus volontiers M. Gelkerken d'avoir facilité l'usage de son énorme volume en en faisant concorder le contenu avec ses positions de thèses, qu'il suffit ici de traduire ou de résumer; car si le sujet traité est encore relativement peu connu en Hollande, il l'est suffisamment en France, et surtout des lecteurs de cette *Revue*. L'attitude de l'auteur est, on le verra, orientée vers une apologétique conciliatrice.

« L'étude systématique de la religion subjective mérite l'attention comme réaction contre l'intellectualisme et l'objectivisme dans la religion. Cette étude présente autant d'intérêt scientifique pour la théologie, la science des religions et la psychologie, qu'elle a d'utilité pratique pour le pasteur dans la direction de la vie spirituelle de sa communauté.

La psychologie de la religion comportera autant de déceptions dans ses résultats que la philosophie de la religion et l'histoire des religions, lorsqu'on voudra la remplacer par le dogmatisme.

Il faut avant tout se garder d'identifier la vérité de la religion et l'utilité de la religion.

Les opinions sur l'origine, l'essence et la valeur des religions sont nombreuses et diverses, mais un fait en tous cas semble acquis, c'est que par le nombre infini des religions, leur variété, leurs luttes, la

question religieuse est de première importance. Elle met en vedette plusieurs problèmes difficiles et fondamentaux dans la vie et la pensée scientifiques de notre siècle. Aussi tout essai tendant à éclaircir cette question mérite-t-il notre attention.

La psychologie religieuse empirique est une science nouvelle, qui veut défricher un champ encore inculte, écrire un chapitre nouveau dans l'histoire des études religieuses. Elle attend de son influence une révolution complète de la théologie, une réconciliation entre la science et la religion, un retour à la saine piété, enfin une renaissance comme le monde chrétien n'en a pas connu depuis des siècles.

L'histoire de cette psychologie religieuse empirique a son importance. Il y eut un moment où la théologie sentit le besoin d'une méthode nouvelle, empirique, qui lui permît de prendre place parmi les sciences exactes. Cette méthode basée sur l'emploi de la psychologie lui donnerait droit au titre de : Psychologie religieuse moderne.

On sait qu'inaugurant la méthode appelée psychophysique Weber et Fechner étudièrent le rapport de l'augmentation d'une excitation extérieure et celle de la sensation correspondante et en déduisirent cette loi que la sensation est le logarithme de l'excitation. W. Wundt devint le propagateur de la psycho-physiologie. Depuis la psychologie est devenue : empirique, naturaliste, positiviste, génétique et expérimentale. Jusqu'en ces derniers temps elle ne s'est guère occupée de la religion. Wundt renvoie la religion comme « aperception mythologique » à la psychologie ethnique. Th. Ribot, au contraire, déclare que si les manifestations du sentiment religieux ne sont — en poussant les choses à l'extrême — qu'illusion et erreur, « il n'en reste pas moins que l'illusion et l'erreur sont des états psychiques et à ce titre doivent être étudiés par la psychologie ».

La psychologie religieuse empirique est différente de la philosophie religieuse : celle-ci est introspective, intuitive : elle analyse et définit rationnellement, fait de la religion un problème intellectuel, tandis que celle-là (la psychologie religieuse empirique) consacre son attention aux émotions, aux instincts, aux impulsions, à la vie du sentiment et de la volonté; elle recherche non pas la spéculation subjective mais la reproduction objective de l'expérience, elle n'étudie pas la religion dans son ensemble, mais dans la richesse de ses détails.

La psychologie religieuse empirique se sépare aussi de l'histoire des religions. En effet elle porte ses recherches dans le domaine de la conscience religieuse *individuelle*, tandis que si l'histoire des religions offre un certain aspect psychologique dans ses études sur les réalisations des dogmes et des cultes dans l'histoire, il ne s'agit cependant que de psychologie de collectivités. L'histoire des religions affirme qu'Augustin ou que Luther ont adhéré à tel ou tel dogme : pourquoi? se demande la psychologie. L'histoire des religions rapporte que chez certains peuples les cérémonies d'initiation s'accompagnent de rites sexuels; la psychologie religieuse recherche les

rapports psychiques entre les éléments de la conscience religieuse que comportent ces faits.

En étudiant l'histoire de cette science nouvelle, — la science de Starbuck et de Coe, de James et de Leuba, — l'auteur adopte la définition que James a donnée de l'expérience religieuse en l'appelant « la réaction solennelle sur la vie entière ». Les sources sont : l'introspection, les biographies, les apologies et écrits pieux, les rapports des missionnaires et l'observation directe de la vie individuelle des contemporains. Les prières comme celles d'Augustin, d'Anselme, de Thomas à Kempis ont aussi une grande valeur. Quoiqu'elles expriment plutôt un élan vers l'expérience religieuse que cette expérience elle-même, elles fournissent cependant de nombreuses observations sur des expériences antérieures et elles procèdent de la vie religieuse. Quant aux autobiographies, il est à noter qu'en dehors du monde chrétien, elles font presque absolument défaut. James utilise, en dehors de multiples documents chrétiens, une seule autobiographie non-chrétienne, celle d'Al Ghazali, mystique, philosophe et théologien persan (XIe siècle). La psychologie religieuse empirique se trouve ainsi paralysée dans son désir d'embrasser tous les phénomènes religieux de tous les temps, de tous les peuples et de toutes les religions.

Pour juger de la psychologie empirique religieuse, il importe d'envisager son point de vue général, sa conception biologique, l'hypothèse évolutionniste, le subconscient, la génialité, le sommeil, l'hypnose. Il faut passer en revue l'évolution religieuse que subit chaque individu, l'influence sur cette évolution des faits de revivalisme et de guérison par la foi. Il faut aussi considérer son point de vue philosophique.

Les problèmes qui se posent à cette psychologie empirique religieuse sont nombreux. Elle doit exprimer son opinion sur la prétention des religions d'être en rapport avec un monde supranaturel et de connaître les influences de ce monde sur le nôtre. Généralement, elle laisse le facteur supranaturel hors considération. Elle trouve de même que le mysticisme ne nécessite pas un facteur supranaturel. Elle s'occupe aussi de la conception qui regarde la religion comme un phénomène physiologique ou pathologique, sans admettre avec Empédocle et Feuerbach que la religion soit une aberration morbide et tout en protestant contre ce que James a baptisé le « matérialisme médical ». Elle admet un certain rapport entre la religion et la vie sexuelle, sans admettre leur parallélisme. Elle rejette les théories qui cherchent à la base de la religiosité des anomalies pathologiques ou des aberrations mentales.

Elle étudie aussi des phénomènes religieux distincts, comme le dogme, la prière, le prophétisme, la révélation.

L'expérience religieuse est chez la race comme chez l'individu un grand processus, dont tous les phénomènes religieux sont des variétés, qui constituent les types des différentes phases de l'évolution

de la religion unique de l'humanité. Cette religion n'est achevée ni chez l'individu ni dans l'humanité. Elle est toujours en formation. Le sentiment est la source profonde de l'expérience; toutes les formules philosophiques et théologiques ne sont que des produits secondaires.

Nombreuses et compliquées sont les objections que la psychologie empirique des religions a soulevées. On a déclaré que la méthode violait l'intimité des sentiments religieux; qu'elle était impossible dans la pratique et insuffisante sur le terrain scientifique. M. Gelkerken adopte cette manière de voir et cherche à motiver cette condamnation, ainsi que diverses autres critiques. Cette science ne se prête pas à un jugement absolu pur et simple; elle est pleine de contradictions; elle renferme d'excellents éléments et d'autres qui sont à rejeter. Si elle reste fidèle à ses principes, elle n'amènera pas la renaissance de la vie religieuse de l'humanité qu'elle attend de son influence. Elle entretiendra plutôt l'opinion que la religion n'est rien qu'une tendance naturelle et humaine, n'ayant aucun rapport avec l'existence et l'action d'un Dieu; elle encouragera l'idée que la religion n'est que rêve, supercherie, ignorance; elle contribuera à l'agnosticisme, à l'irréligion, au lieu de favoriser la vie religieuse. « Ni la philosophie des religions, ni leur histoire, ni leur psychologie ne peuvent jamais remplacer la théologie. Toutes les trois s'occupent de l'aspect anthropologique de la religion tandis que la théologie est la science du Dieu qui se révèle. »

A la fin du volume se trouvent un modèle de « Questionnaire (en anglais) sur l'expérience religieuse », emprunté à Coe et trois tables de Starbuck, groupant un certain nombre de conversions suivant le sexe, l'âge, le motif et le milieu où la conversion a eu lieu. Puis vient une bonne bibliographie.

A. VAN GENNEP.

II. — Théorie de la connaissance.

Alberto Gomez Izquierdo. — NUEVAS DIRECCIONES DE LA LOGICA. Madrid, Vict. Suarez, in-12, 273 p.

Cette revue des courants nouveaux de la logique va de l'idéalisme de Fichte et de la dialectique de Hegel aux plus récentes théories logiques et applications plus ou moins nominales de la logique (logique algorithmique, logique des modèles mécaniques, logique de la volonté et de la morale, logique des sentiments, logique sociologique). Dans l'appréciation d'ailleurs assez pénétrante de ces doctrines, l'auteur se place au point de vue par trop exclusif de la logique traditionnelle. Son attitude complexe, n'est toutefois pas uniquement celle d'un tenant de la scolastique. Il n'est pas partisan des

adjonctions faites à la logique d'Aristote et de saint Thomas; mais d'autre part il se révèle à nous dans les dernières pages de son livre comme convaincu de la stérilité de cette discipline. Les scolastiques eux-mêmes, sous la pression des doctrines criticistes, ont adjoint à leur logique une sorte de critique de la valeur de la connaissance ou critériologie qui se réduit en somme à ne pas ignorer les doctrines idéalistes et à maintenir plus que jamais contre elles le dogmatisme traditionnel. Pour M. A. G. I., d'ailleurs, réaliste dans la question de la perception et réaliste dans la question de l'objectivité des idées, la logique n'a pas besoin d'une théorie de la connaissance. Qu'elle se contente d'être normative. Notons en passant que le réalisme de l'auteur, tout théorique sans doute, semble ne le point gêner pour admettre que les fondements de la connaissance devant être soi-disant cherchés en des principes universels constituent une sorte de mirage lointain; la science, qui ne s'inquiète ni de réalisme, ni d'idéalisme, s'appuie sur la réalité toute proche des faits sensibles et de leurs connexions. Mais ce n'est pas seulement dans les opérations discursives que la logique devrait exercer un ministère préventif de l'erreur; M. A. G. I. voudrait qu'elle exerçât le même rôle dans le domaine des connaissances immédiates où sont les sources de nos raisonnements. Déceler les illusions c'est les corriger; car à la différence de la volonté, l'entendement ne peut voir la vérité et s'y refuser. Quant à la méthodologie, (telle est la connexion entre la méthode et l'objet de la science), il serait mieux qu'elle fut répartie entre les disciplines spéciales comme partie intégrante; trop encyclopédique et générale elle expose la logique au discrédit vis-à-vis des spécialistes. Pour en revenir à la logique proprement dite, l'auteur n'y voit guère qu'un formaliste chicanier sans influence sur le règlement de l'esprit, auquel la logique vivante des grands modèles, des œuvres maîtresses de la pensée humaine doit être préférée. Les époques ou les études de logique abstraite sont florissantes, sont vides pour le progrès de la science. Combien plus fertile en application aux sciences morales et sociales particulièrement, la psychologie, qui est à elle seule toute une philosophie et en un certain sens la science universelle, et à laquelle une réforme récente, peu heureuse, a substitué dans les Universités espagnoles l'enseignement infiniment moins substantiel des fondements de la logique sous la rubrique de « Logique fondamentale ».

I. Pérès.

III. — Psychologie.

H. Rutgers Marshall. — Consciousness. London, Macmillan, 1909, in-8°, 685 pp.

L'ouvrage de H. Rutgers Marshall est un traité de psychologie

complet et systématique. Le problème de la « conscience », en effet, enveloppe et commande tous les problèmes psychologiques, quand, comme l'auteur, on donne au mot conscience tout son sens, quand par là on entend « l'existence psychique en tant que telle » ou la perception en général (*sentience*), et non pas seulement la perception claire (*awareness*).

A vrai dire, la conscience a pour objet tout ce qui existe, puisqu'il n'existe que le moi et ses représentations. Mais il y a dans la conscience des éléments, des formes et des degrés divers. On y peut distinguer toutes les formes d'être que le langage commun désigne : le moi et ses états (ou présentations), le moi et le non-moi. Procédons méthodiquement à la détermination de ces formes. Je perçois une lumière. C'est là une sensation (*sensum*) qui tantôt implique tantôt n'implique pas celle du moi sentant (*ego sentiens*), mais, dans tous les cas, suppose un moi (*self*) dont elle se détache, auquel elle appartient ou est attribuée. En d'autres termes, au premier plan de la conscience nous avons, soit le *sensum* et le *sentiens* (l'objet et l'*empirical ego*), soit le *sensum* (ou l'objet) tout seul, et au second plan ou en profondeur, le *self*. Le *sensum* lui-même nous apparaît, tantôt comme un état *subjectif* (quand il est, par exemple, une émotion, un plaisir ou une peine, une conception, etc.), tantôt comme une réalité objective (exemple : le corps humain, le système nerveux). Ainsi, d'une part, le moi, conscient (*ego*), ou inconscient (*self*), de l'autre, ses états, subjectifs ou objectifs, voilà tout le contenu et toutes les formes de la conscience.

Il y a avantage à ne pas perdre de vue l'ensemble de la vie consciente, à n'en pas isoler les phénomènes, à ne pas isoler notamment les phénomènes nerveux et les phénomènes mentaux, à poser ou à établir entre eux une correspondance constante, nécessaire et à suivre jusqu'au bout cette correspondance. L'étude du système nerveux éclairera alors celle de la conscience.

Toute l'activité nerveuse n'est pas dans le cerveau ; de même toute l'activité psychique n'est pas dans la conscience claire. L'activité cérébrale ou la conscience claire est comme le sommet de la vague qui se détache à la surface d'un lac ; elle est l'activité supérieure, qui est en vedette, qui attire l'attention, mais qui a pour support ou pour base, pour condition nécessaire « le champ de l'inattention », d'où elle émerge et dont elle est comme le foyer lumineux. Dans la vie psychique, la sensation représente le sommet de la vague, la partie saillante et éclairée du moi. Le moi peut apparaître lui-même à la lumière de la conscience, mais il n'est alors que la partie saillante et éclairée d'un moi plus profond, obscur, lequel se dérobe à la conscience. Ainsi la conscience est comme une lumière qui se projette sur la vie psychique, mais ne l'éclaire jamais tout entière ; ce qu'elle laisse dans l'ombre c'est même ce qu'il y a dans cette vie de plus fondamental, c'est le *moi* lui-même, le *self*.

I. — Etudions d'abord la portion lumineuse et superficielle du moi, à savoir ses états ou « présentations ». Il faut les concevoir comme des changements du niveau de la conscience, des ruptures d'équilibre du système psychique. Le moi change à tous moments d'états et ne repasse jamais par les mêmes états; chaque moment de l'expérience est « nouveau et unique »; nous pouvons bien parler d'états *semblables* ou renouvelés, de *souvenirs*, de *re-présentations*; mais nous devons savoir que ces mots n'ont philosophiquement aucun sens, qu'ils n'expriment qu'une vérité pratique ou relative. Il y a trois groupes d'états de conscience : les états réceptifs (sensations), de réaction (instincts) et de coordination (idées). Les sensations n'ont pas l'importance qu'on leur a attribuée; elles ne sont pas le principe auquel, directement ou indirectement, se ramène toute vie consciente. Les phénomènes de réaction s'en distinguent; ils sont des mouvements instinctifs, parmi lesquels les émotions forment une classe à part, car, si elles sont liées à des mouvements, elles ne s'y ramènent pas cependant entièrement, comme le prétend W. James. — L'idée ou relation est un principe de groupement. Nous trouvons d'abord l'idée d'espace laquelle n'est pas universelle (car elle ne s'applique pas à Dieu, à la vertu, mais ne s'applique qu'aux sensations et encore ne s'applique pas également à toutes). Cette idée est une relation saisie par l'esprit entre des objets sensibles, mais n'est pas elle-même un objet qui tombe sous les sens. Elle est originale, irréductible à toute autre idée, par exemple à celle de « socialité ». — L'idée, qui est un principe de *coordination* quand elle s'applique aux sensations, devient un principe d'*impulsion* ou d'*inhibition* quand elle s'applique aux mouvements. L'impulsion instinctive est aveugle; c'est par l'arrêt qu'on lui oppose ou par l'impossibilité où l'on est de la satisfaire qu'on en prend conscience. Qu'un bien ou qu'un mal apparaisse comme réalisable, il y a « attente, désir ou aversion ». Si deux désirs ou impulsions contraires se font équilibre, c'est par la « volonté » qu'on fait prévaloir l'un sur l'autre.

Tel est l'objet ou plutôt tels sont les aspects divers de la conscience. Quant à la conscience elle-même ou au système psychique, voyons comment elle se forme et se décompose. Il y a conscience partout où il y a système nerveux. Un système nerveux élémentaire, par exemple le système ganglionnaire, a sa conscience particulière. Un système complexe, comme celui de l'homme, est formé de systèmes particuliers dont chacun a aussi sa conscience propre. C'est ce que prouve la pathologie (dissociation de la personnalité). L'observation commune elle-même nous montre dans chaque individu « des consciences diverses, simultanées ou successives », et tout d'abord une conscience, si on peut dire, cérébrale et infra-cérébrale, « attentive » et « subattentive ». La conscience peut même exister en dehors du système nerveux, au-dessous et au-dessus de la conscience humaine; d'une part, chez les plantes, de l'autre, dans la société. Toutefois la conscience sociale,

aussi bien que végétale, ne saurait être que l'analogue de la conscience humaine : la première par exemple n'est qu'une interaction ou une communauté de pensées et d'impulsions chez des individus différents ; elle ne « se reflète pas dans une conscience individuelle composante ».

II. — Si la conscience est un système, si c'est là son caractère essentiel, l'objet de la psychologie se trouve changé et aussi sa méthode, son point de vue. Il ne s'agit plus d'analyser la conscience, d'en découvrir les éléments, mais d'en déterminer la structure, de dégager les grandes lignes de sa construction, de dresser la liste de ses catégories ou de ses formes, de ses qualités ou lois générales. M. Marshall inaugure une étude nouvelle, originale, méthodiquement conduite et poussée très loin, une psychologie architectonique. Il dégage les notions impliquées dans toutes les présentations, en recherche l'origine, la nature, le rôle et la fonction. Ces notions sont : l'intensité, — la complexité, — la réalité, — la qualité algédonique (plaisir-peine), — le temps.

A. Tous nos états de conscience sont affectés du caractère d'*intensité*. Ce caractère est relatif en ce sens qu'il n'appartient en propre ni à l'objet ni au sujet, mais dépend de l'adaptation du sujet à l'objet. De là vient qu'il peut être réel sans être perçu, c'est-à-dire que l'impression peut être faible ou intense sans être sentie comme telle, selon l'état général du système nerveux au moment où elle se produit. Cela explique les lois relatives au discernenement des sensations (lois de Weber, de Fechner).

B. Tout état de conscieuce est *complexe*, et s'il est relativement simple ou s'il paraît tel, il se détache alors sur un fond de complexité qui est le moi.

C. La *réalité* est, comme la complexité et l'intensité, une qualité commune à tous nos états : sensations, émotions, images, etc. Elle revient à la « persistance ou stabilité ». Elle se reconnaît soit à l'accord d'un état particulier donné avec la conscience ou le système psychique en général, soit à la force et à la persistance avec lesquelles cet état s'impose à l'esprit.

D. La *qualité algédonique* (plaisir-peine) n'est pas, comme on le croit communément, une qualité spéciale, ainsi que la couleur, la saveur, mais une qualité générale des présentations. Elle est le rapport variable qui s'établit entre l'excitation et la réaction, à savoir ou l'excès de l'excitation sur la réaction (peine), ou l'excès de la réaction sur l'excitation (plaisir), ou l'équilibre de l'excitation et de la réaction (indifférence).

E. Enfin toute présentation se développe dans la durée et enveloppe la durée. En effet le présent non seulement s'intercale entre le passé et l'avenir, mais chevauche sur les deux, renfermant des éléments du passé (souvenirs) et de l'avenir (anticipations), qui lui font comme une frange. Le temps est formé de phases qui se succèdent et s'excluent et cependant demeure un et continu. Il s'exprime en fonction de

l'espace, mais diffère de l'espace, en ce qu'il se développe dans une direction unique. Les différents temps ont chacun leur valeur psychologique, leur perspective propre : les objets ou présentations se simplifient ou se compliquent, s'estompent ou s'avivent, selon qu'ils s'éloignent ou se rapprochent de nous, s'enfoncent dans le passé ou se projettent vers l'avenir. Le présent seul est *perçu*; le passé et l'avenir ne sont que *conçus* en opposition avec lui. Le présent cependant n'est jamais qu' « apparent ». Il ne peut être perçu à part des autres temps : il a pour symbole, non un couteau qui tranche le temps en deux, mais une selle qui incline de deux côtés à la fois : passé, avenir. Chaque présentation de même enveloppe tous les temps à la fois : cependant elle a son coefficient, sa coloration propre, elle porte la marque du temps qui prédomine en elle.

III. — Les « qualités générales » qu'on vient d'énumérer ou se mêlent et se combinent ou restent indépendantes. Rapprochons-les, étudions les rapports qu'elles ont entre elles et les combinaisons qu'elles forment.

A. L'*intensité* et la *complexité*, en se combinant, donnent l'*attention*. L'attention est en effet une présentation unique et intense, qui se détache sur un fond de présentations multiples et faibles. Elle est un foyer lumineux entouré d'ombre. Pour prendre une autre image et rendre une autre idée, elle est un courant de la conscience, une direction imprimée aux présentations soit par des excitations fortes, soit par l'état d'esprit et les dispositions du sujet, soit plus exactement par l'accord entre les excitations du dehors et notre état mental. En dernière analyse, c'est en effet le moi, conscient (ego) ou inconscient (self), qui pèse sur nos présentations, en dirige le cours, en assure la prévalence ou en détermine le choix, et si notre attention se porte d'un objet à un autre, ou varie en degré, est intermittente, c'est encore que le moi ou système psychique oscille, se déplace et réalise son équilibre dans des conditions toujours nouvelles. Enfin si la loi d'association ne permet pas de prévoir le cours de nos pensées, c'est que cette loi est tenue en échec par l'action du moi, c'est que si l'évocation des idées dépend de l'association, la forme de l'association dépend elle-même du tour d'esprit ou de l'état mental du sujet.

B. La *complexité* et la *réalité*, en se combinant, donnent la « croyance » ou « relation d'objet-sujet ». La croyance est l'acte du moi qui pose la réalité ou l'objectivité d'une présentation. Elle renferme un double élément : objectif et subjectif. En effet on ne dit point : *ceci est réel*, sans ajouter ou sous-entendre : *pour moi*. Dans la réalité d'une chose entre pour une part l'accord de cette chose avec notre état mental, l'ensemble de nos idées. La croyance est enfin une victoire remportée sur le doute, un acte de décision, de volonté

C. La *qualité algédonique* (plaisir-peine) se combine avec l'*intensité*, la *complexité*, l'*attention*, la *réalité*. Elle est en raison directe de l'*intensité*, en raison inverse de la *complexité* des présentations. Le plaisir

attire, la peine force l'*attention*. D'autre part, l'attention, en tant que telle, produit le plaisir. Le plaisir de son côté dirige le mouvement de l'attention ou le cours des idées; enfin il tend à retenir l'activité qui le produit. Il est donc un principe ou une cause de l'attention et s'appelle alors « l'intérêt ». — Il n'y a pas une relation définie entre le *plaisir-peine* et la *réalité*. Cependant nous avons une tendance à tenir les plaisirs pour réels; nous sommes naturellement optimistes et portés à croire que le plaisir existe et a droit à exister, la peine, non.

D. Le *temps*, combiné avec l'*intensité*, donne le sentiment de l'*actuel*; combiné avec la *complexité*, celui de la *durée*; de ce qu'une présentation actuelle est intense, on conclut qu'une présentation intense doit être actuelle; de ce qu'une présentation complexe demande du temps pour être perçue, on conclut qu'une présentation qu'on ne perçoit pas d'emblée n'est pas simple. Chaque temps a sa complexité propre : le passé a une complexité qui va se simplifiant, le futur, une complexité qui va s'amplifiant, le présent, une complexité constante. — Chaque temps a sa forme ou degré d'*attention* : l'attention, intensifiant la présentation, la fait paraître *actuelle*; la présentation dont l'attention se retire, paraît *passée*; celle vers laquelle l'attention se porte le plus ordinairement et avec le plus de force, est celle de l'avenir. Il y a une relation étroite entre le *temps* et la *réalité*. Le *réel* paraît *présent*, en tant que tel; la réalité évanescente paraît *passée*; la réalité grandissante paraît *future*. Le *temps* enfin se rapporte à l'objet et au sujet. L'objectivité maximum appartient au présent, l'objectivité minimum au passé, etc.

Les états du moi, considérés du point de vue du passé et de l'avenir, forment la *mémoire* et l'*attente* (expectation).

Le souvenir renferme trois éléments : la notion du passé, — l'attribution du passé au moi, — la croyance que le passé a réellement existé. Il ne suffit pas, en effet, pour se souvenir, d'évoquer le passé, il faut avoir le sentiment d'y avoir personnellement pris part, et croire enfin que ce sentiment ne trompe pas, que le passé évoqué a existé vraiment.

De même l'attente suppose trois éléments : l'idée de l'avenir, — l'idée que cet avenir me touche personnellement, — la croyance enfin qu'il doit arriver. L'attente suppose ces trois conditions réunies, et elle est plus ou moins grande suivant qu'elles sont plus ou moins complètement réalisées.

Nous avons analysé la conscience, nous avons pris connaissance de son contenu, de ses lois; il nous reste à étudier le moi lui-même. La psychologie de M. Marshall n'est pas un phénoménisme, une « psychologie sans âme »; elle pose le moi en face des phénomènes ou présentations, non comme un noumène ou entité transcendante, mais comme ce à quoi les phénomènes apparaissent (ᾧ τὰ φαινόμενα φαίνεται) ou « les présentations » sont présentées. Je dis bien : elle pose le moi, le suppose, le postule; elle ne le constate point. Le moi auquel est

présentée toute présentation n'est pas en effet lui-même objet de présentation. Il y a sans doute le moi qu'on perçoit en même temps que ses états : mais ce moi-là n'est pas le vrai moi (self), il n'en est que le « simulacre ». Le moi conscient ou empirique, l'*ego*, est au moi (*self*) ce que les présentations particulières sont elles-mêmes à l'*ego* ; il en est une présentation ou un aspect.

Partons pourtant du « moi empirique » pour connaître le vrai moi. Le moi empirique se détache des présentations, quand celles-ci ne sont pas intenses, obsédantes; il est alors perçu en même temps qu'elles, quelquefois à part. Au reste il n'est pas formé d'autres éléments que les présentations : dans l'*ego* entrent des percepts (*mes* biens, *ma* maison, *ma* femme, *mes* enfants), des sensations (*mes* états organiques). Toutefois le sentiment (feeling) y tient une place exceptionnelle, prépondérante, au point que *feeling* et *ego* sont termes presque synonymes. Le sentiment désigne les états les plus divers; le toucher, les sensations organiques, les émotions, les plaisir-peine, etc.; mais ces états ont tous un caractère commun, la *subjectivité*. C'est donc l'*ego* qui donne au sentiment sa marque ; c'est la relation d'un état au moi qui fait de cet état un sentiment.

Si tel est l'*ego*, qu'est-ce que le *self*? Disons d'abord ce qu'il n'est pas. Il n'est ni une « présentation » ni un « concept ». Il n'est pas non plus une entité qui dépasse la conscience, qui plane au-dessus des faits pyschiques sans plus d'action sur ces faits que l'étoile d'un homme sur la destinée de cet homme.

Il est une partie de la conscience, à savoir cette partie obscure, cette masse diffuse et indifférenciée d'où se détachent les présentations, ce « champ de l'inattention », d'où part et où revient, d'où émerge et où retombe tout fait psychique, particulier et distinct. Il est l'ego avant qu'il ait pris conscience de lui-même ou après qu'il est redevenu inconscient. Il est le tout ou système psychique dont la conscience claire est une partie ou élément. Or le tout commande la partie : des excitations du dehors celles-là seules m'arrivent qui s'accordent avec mon état mental; de même, une pensée n'entre dans mon esprit, un sentiment dans mon cœur que s'ils trouvent « un terrain préparé » ; enfin de deux actions incompatibles je choisis celle qui s'accorde avec mon caractère. Consciente ou non, l'action du moi s'exerce sur tous ses états.

Appliquons au moi les « catégories » ou « qualités générales » de la conscience. Le moi subit d'autant plus l'action des présentations qu'elles sont moins « intenses » et plus « complexes ». Dans « l'attention » il y a action du moi sur les présentations et des présentations sur le moi : c'est le moi qui « minimise », réduit certaines impressions ou au contraire en rehausse l'éclat; mais certaines impressions aussi changent l'état du moi. — Le moi de même subit l'action de la « réalité » et est créateur de « réalité ». Seules agissent sur lui les impressions « réelles », c'est-à-dire « stables et permanentes »; c'est

ce qu'on voit bien dans les conversions, qui ne sont réelles que si elles durent. Le moi a sa part dans l'affirmation ou l'établissement de la réalité; il y a un élément subjectif dans toute croyance, même dans celles qui paraissent nous être imposées du dehors par la tradition, la coutume. Mais cette action du moi dans la croyance peut n'être pas aperçue, peut-être irréfléchie, inconsciente et aveugle. — Le moi subit l'action du « plaisir-peine » et réagit contre cette action. Le plaisir l'épanouit, la peine le contracte ou le resserre. Il s'efforce de prolonger le plaisir, d'accroître son activité; il lutte contre la peine. — Enfin le moi subit l'action du « temps », en ce sens que le présent et l'avenir l'impressionnent plus que le passé et aussi le tiennent plus alerte, plus en vie. Lui-même réagit contre le temps, se détache du passé, s'intéresse au présent et plus encore à l'avenir.

Une dernière question se pose au sujet du moi : celle de savoir comment, étant à chaque instant nouveau et unique, il ne laisse pas de nous apparaître toujours semblable à lui-même. Qu'il change sans cesse, c'est ce qu'on peut établir par cent preuves tirées, soit de la pathologie, soit de la vie normale. Les cas les plus frappants, ceux du dédoublement, de la désagrégation, où les moi divers s'ignorent l'un l'autre, restent, en un sens, au-dessous des cas normaux où il y a, non plus dualité, mais multiplicité de personnalités qui se pénètrent, se succèdent ou coexistent. Mais cette « mutabilité » du moi, si réelle qu'elle soit, passe inaperçue, parce qu'on a pratiquement intérêt à ne pas la voir, parce qu'on la voit aussi se produire par degrés, sans que le renouvellement des parties paraisse affecter la masse entière.

De telles théories portent atteinte aux notions courantes de la responsabilité, de la liberté qui servent de base à la morale. M. Marshall ne voudrait pas cependant ruiner ces notions, il les renouvelle pour les sauver, il leur cherche des « équivalents ». Si important, si capital qu'il soit peut-être à ses yeux, ce dernier chapitre de son livre (corollaire) est pourtant un hors-d'œuvre. Nous n'y insisterons pas.

On a pu voir quelle est l'étendue des recherches et l'abondance des sujets traités. Mais l'intérêt du livre est surtout dans son esprit et sa méthode. L'auteur part de cette idée que la conscience est un système et ne peut être que systématiquement étudiée. Les faits psychiques sont solidaires; ils ne se laissent pas isoler; la psychologie analytique, telle que l'ont conçue les associationistes, est fausse. Il y a des consciences, il n'y a pas de faits de conscience. La psychologie dès lors doit être synthétique, intégrale et une. Cela ne veut point dire qu'elle viendra à l'appui d'une thèse métaphysique ou pratique; pour être systématique, elle ne sera pas inspirée de l'esprit de système. M. Marshall est un pur psychologue, qui introduit l'esprit philosophique dans la psychologie, mais qui n'a point de philosophie à défendre. Là est l'originalité de son point de vue; de là aussi le caractère scientifique et la vérité de son œuvre.

L. Dugas.

E.-B. Titchener. — LECTURES ON THE EXPERIMENTAL PSYCHOLOGY OF THE THOUGHT PROCESSES. In-12, New-York, Macmillan, 318 pp

Ce nouvel ouvrage complète celui que l'auteur a publié en 1908, sous le titre de « Leçons sur l'affection et l'attention » et dont la *Revue philosophique* a rendu compte (avril 1909, p. 426 et suiv.). Construit sur le même plan que le précédent, il est plus court, ne contient que cinq leçons et, comme son titre l'indique, est consacré à un sujet unique : le processus de la pensée. C'est en réalité une revue générale et critique de nombreux mémoires et articles publiés dans diverses Revues par divers auteurs, surtout allemands, depuis une dizaine d'années : ils ont pour but l'étude expérimentale du processus de la *pensée* (au sens restreint, c'est-à-dire des fonctions intellectuelles).

Le chapitre I intitulé *Imagery and Sensationalism*, soulève ou traite un assez grand nombre de questions incidentes. L'une sur laquelle l'auteur insiste particulièrement, c'est sa confession psychologique, la révélation de sa constitution mentale. Il reconnaît en lui-même la prédominance des images (visuelles, auditives, kinesthétiques). Peut-être est-ce pour cette raison que beaucoup de gens lui ont reproché d'être sensationaliste. Il accepte l'épithète, mais tient à l'expliquer. Il y a, dit-il, deux sortes de sensationalisme, l'ancien et le nouveau. Le premier, celui de James Mill et consorts, est la base et la condition nécessaire de l'associationisme. Pour eux, les idées étaient des signes (*meanings*), des morceaux de connaissance. Pour le sensationalisme moderne que Titchener adopte, les sensations et les idées sont des reviviscences des données immédiates de l'expérience. De plus, le signe ayant une stabilité relative sert à bâtir une psychologie atomistique comme celle qui est le fond de la doctrine de l'association : l'expérience au contraire est continue, fonction de temps et ne peut donner qu'une psychologie de processus. « L'idée est un processus aussi transitoire qu'un sentiment ou une action; ce ne sont pas des objets, mais des événements qui grandissent, déclinent et durant leur court passage sont en état de changement constant. » « La psychologie expérimentale traite des existences non des signes; ses éléments sont du processus s'écoulant dans le temps, non des substances solides et résistant au cours du temps » (p. 27, 34).

Le nouveau sensationalisme n'est qu'un principe heuristique; tandis que l'ancien était une théorie à laquelle il fallait soumettre les faits. — A noter des remarques intéressantes (p. 15 et suiv.) : « Sur ce qu'il n'y a pas en psychologie d'idées abstraites ou générales pas plus que de sensations abstraites ou générales. » Il y a confusion entre la psychologie et la logique, ce qui est abstrait et général ce n'est pas l'idée, le processus dans la conscience, mais la signification logique dont ce processus est le véhicule. Locke et Huxley ont cru à tort que cette signification logique est représentée dans la conscience par une image abstraite ou composite.

La 2e leçon a pour titre « Référence à l'objet comme critérium de

l'intelligence ». On peut s'étonner que Titchener qui, contrairement à d'autres psychologues, se renferme avec rigueur et résolution dans sa science, excluant tout ce qui est logique, et théorie de la connaissance, ait cru devoir exposer et discuter des théories dont la valeur psychologique est douteuse. Il s'agit plutôt d'analyses verbales, d'idéologie, de subtilités, de distinctions scolastiques. Titchener s'attache principalement à deux auteurs allemands, Brentano et Witasek. Le premier soutient que le caractère propre aux phénomènes psychiques, c'est « le rapport à un objet »; mais l'objet auquel le phénomène mental se réfère n'est pas un objet du monde extérieur; c'est ce qu'on appelle un contenu mental : le jugement, l'idée, l'amour ont un objet (contenu). Le second, Witasek, expose une théorie du jugement qui suppose deux moments essentiels : 1° moment de la croyance, de la supposition, de la conviction; 2° moment de l'affirmation et de la négation. Puis de ces deux moments résulte une fusion qui donne lieu à d'autres subtilités de l'auteur. On ne s'étonnera pas si Titchener reproche à tout cela de n'être qu'une construction logique (p. 57).

Il fait remarquer que, outre cette forme de référence *objective* (de l'acte au contenu) il y en a une autre qu'il appelle *transitive*, théorie qui admet que l'acte et le contenu surgissent ensemble. Il termine par une critique assez vive de ces procédés d'abstraction, « l'affaire du psychologue étant simplement de décrire et d'expliquer l'esprit en termes d'existence ».

Les deux autres leçons, III et IV, portent ce titre commun : Méthode et Résultats.

La 3e leçon est consacrée spécialement aux recherches expérimentales sur les attitudes de la conscience (*Bewustseinslage*).

D'abord examen de la valeur d'une méthode, celle du questionnaire très violemment critiquée par Wundt qui dit que ce n'est qu'un simulacre de recherche expérimentale, une contrefaçon d'expérience, que ce travail est aussi peu méthodique que possible, etc. Titchener répond que le mieux à faire c'est d'exposer ce que ce procédé a donné. Il emprunte d'abord ses documents à Marbe, qui a opéré sur quelques docteurs et étudiants, et à Binet qui a agi sur un public fort différent : deux fillettes. Il trouve que tout cela est réductible à la méthode de réaction (les réponses automatiques) et à celle du *mental tests*.

Mais l'important du travail est ailleurs; c'est dans la « découverte » des attitudes de la conscience, mot employé par Marbe en 1901 et après lui par d'autres, notamment par ceux qui se sont occupés de la question de la pensée sans images. Ils ont étudié leur rôle dans diverses circonstances de la vie mentale, dans les associations indépendamment de celles suscitées par les sensations et les idées. Comme exemple de ces attitudes les auteurs donnent : le doute, la conviction, la surprise, l'étonnement et les autres états purs de toute émotion qu'ils indiquent assez vaguement. Ils les assimilent aux *fringes* de

James et au sentiment de familiarité de Höffding. Après Ach, Titchener appelle cette présentation sans image, *awareness* (état d'être en garde), c'est un état de sous-excitation des tendances reproductives. Messer, sans tant d'ambages et de néologismes, paraît résoudre simplement ces attitudes en ce qu'on appelle d'ordinaire l'inconscient. « J'admets, dit-il, que les processus psychiques réels sous-jacents à une pensée explicitement formulée, peuvent suivre leur cours sous toutes sortes de formes abrégées, se télescopant l'une l'autre, faisant plusieurs appels à l'énergie psychophysique emmagasinée. Aux processus psychiques réels nous pouvons substituer ici une disposition cérébrale. » Ces processus inconscients varient en intensité, suivant les circonstances et jettent par conséquent plus ou moins de lumière dans la conscience (p. 110-111). Les caractères communs à tous sont l'obscurité et l'intangibilité (p. 100).

La leçon IV suite de la précédente, comme nous l'avons dit, est consacrée à la pensée élémentaire (*Thought element*). Les théories de Marbe et de Watt sur le jugement nous ramènent à ces procédés que nous avons rapprochés ci-dessus de ceux de la scolastique. Je me borne à transcrire la definition de Watt : « Le jugement est une séquence d'expériences dont la marche, à partir de son premier terme, le stimulus, a été déterminée par un facteur psychologique passé maintenant comme expérience consciente, mais persistant comme influence appréciable » (p. 130). Messer insiste sur le caractère d'assentiment révélé par l'observation intérieure : ce qui n'est d'ailleurs contesté par personne. « Il est essentiel au jugement qu'un rapport entre l'idée stimulus et l'idée-réponse — rapport qui est plus particulièrement caractérisé comme affirmation (*prédication*) — soit voulu, désiré, en tout cas accepté, (p. 141). Un autre expérimentateur, Bühler, soutient la thèse suivante qui est une variante de celles que nous avons déjà indiquées : « Il y a des pensées sans la moindre trace démontrable d'une base imagée. La connaissance (*Wissen*) est une des nombreuses manifestations de notre conscience, couvrant la variété des pensées comme le terme général sensation couvre la variété des sensations. » « La pensée est un élément mental, l'unité expérimentale ultime dans nos expériences de pensée » (p. 145). Titchener termine son chapitre en faisant beaucoup de réserves sur la valeur des expériences de Messer, Bühler, Ach, Orth, Durr et pense qu'elles justifient en une certaine mesure la critique précitée de Wundt.

La dernière leçon, sous le titre « La psychologie expérimentale de la pensée » résume et conclut. D'après notre auteur, l'un des principaux mérites des travaux ci-dessus mentionnés, c'est d'avoir montré « par des expériences de laboratoire » l'importance des attitudes et états analogues. Les psychologues de la pensée sans images ont rendu, dans la sphère de la pensée, le même service que James-Lange dans la sphère de l'émotion, — quelle que soit la destinée future de leurs

théories. Sans doute tout ce qu'ils ont dit sur les attitudes, l'*awareness*, la pensée élémentaire, est un lieu commun qu'on trouve même dans les Manuels, mais ces manifestations n'avaient pas été étudiées par la méthode expérimentale. A ces psychologues, on doit trois choses : avoir posé un problème spécifique, découvert un principe d'explication, entassé comme preuves une masse énorme d'observations (p. 165). En finissant, Titchener nous donne son opinion propre sur la question.

Nous avons déjà fait remarquer que l'auteur n'est pas de ceux qui laissent envahir la psychologie par les disciplines qui lui sont étrangères. Elle doit tracer sa voie entre la logique et la théorie de la connaissance d'une part et le sens commun d'autre part, et cette règle est plus difficile à observer en ce qui concerne la pensée qu'en tout autre cas. Elle doit être avant tout une analyse; mais la méthode analytique doit toujours être complétée par la méthode génétique qui doit être double, s'appliquant à l'individu et à l'espèce. Dans tout processus, il faut suivre son origine, son développement, sa décadence. Par exemple, dans la psychologie de l'action, l'impulsion tombe de la forme sélective de la volition aux phénomènes idéo-moteurs et réflexes secondaires. Si l'on dépasse l'individu, on peut se demander si les mouvements actuellement inconscients et organisés n'ont pas été à l'origine conscients et volontaires (p. 366 et suiv.).

Puisque la méthode doit être analytique, on doit se demander quel est le critérium d'un élément mental. C'est d'être irréductible et inaltérable pendant le cours de la vie individuelle. Exemple : la sensation et l'affection. Peut-on en dire autant des attitudes et autres états analogues? Titchener n'ose l'affirmer. Il se peut que leur source soit dans des états primitivement imagés, qu'ils soient en conséquence non des manières d'être originales mais des résidus, non un bourgeon mais un vestige (p. 171).

Les dernières pages sont consacrées au signe, à la signification (*meaning*). A l'origine, il est une cénesthésie. De toutes les formes possibles que le signe peut révéler — et elles sont légion — deux paraissent être spécialement importantes : les kinesthésies et les images verbales. N'oublions pas que nous sommes des organismes locomoteurs, les expériences de la vie le montrent à chaque instant, et comme l'activité d'exécution est bien plus ancienne que l'activité d'élaboration, elle doit être solidement incrustée. Il y a des esprits d'une certaine constitution pour qui tout ce qui n'est pas signe verbal est image kinesthétique.

Ici, notre auteur soulève incidemment cette question : Existe-t-il des sentiments de rapport? Sans insister, il se réfère aux récentes remarques de Washburne qui écrit : « La signification des éléments relationnels est la suivante. Ils sont des restes d'attitudes motrices ancestrales, lointaines et ils résistent maintenant à l'analyse parce qu'ils sont des vestiges. » Il est, à notre avis, regrettable que pour

cette question — comme pour d'autres — les psychologues négligent le plus souvent une source d'information *objective* : les langues et les travaux des linguistes. J'ai essayé autrefois (*L'Évolution des idées générales*, p. 64 et suiv.) de les mettre à profit et elles m'ont semblé indiquer que les états de conscience que nous appelons des rapports sont fondés sur le mouvement. Sans entrer dans les détails qu'on trouvera dans l'ouvrage précité, je me borne à remarquer ce qui suit. Les rapports n'ont acquis leur organe linguistique propre, spécialisé, qu'avec les propositions et les conjonctions (qui font défaut dans beaucoup de langues). Or, ces parties du discours sont des noms et pronoms détournés de leur acception primitive, qui ont une valeur expressive de transition, condition, coordination, subordination et le reste. La notion psychologique commune au plus grand nombre, sinon à toutes, est celle d'un *mouvement*. « Tous les rapports exprimés par les prépositions, dit un linguiste, peuvent être ramenés au mouvement ou au repos dans le temps et l'espace. » Ma thèse me paraît donc tout à fait d'accord avec celle de Washburne.

Titchener clôt cette leçon par une nouvelle profession de sensationalisme. Quoi que l'on puisse penser de ces recherches et expériences, dans l'état actuel, il faut admettre « que la psychologie de la pensée peut être interprétée du point de vue sensationaliste et qu'on peut s'en rapprocher par les méthodes sensationalistes ».

TH. RIBOT.

Narziss Ach. — UEBER DEN WILLENSAKT UND DAS TEMPERAMENT. Quelle u. Meyer. Leipzig, 1910; 324 pp.

L'auteur distingue l'énergie du vouloir lui-même et la motivation du vouloir. Il appelle encore la première le côté positif, dynamique du vouloir. C'est de ce côté dynamique seul qu'il s'occupe dans son livre. Il fait donc abstraction de la manière dont le vouloir est amené de ses causes.

Ses conclusions sont basées sur les résultats d'observations internes systématiques et expérimentalement provoquées, fournies par diverses personnes. Sa méthode a été la suivante : il présente un certain nombre de fois au sujet une série de syllabes dépourvues de sens de manière à les lui apprendre plus ou moins, c'est-à-dire à former chez lui des associations d'une force déterminée entre les membres de la série. Le sujet doit, après cela, tandis qu'il se défend contre la tendance des syllabes à se reproduire l'une l'autre, exécuter certains actes en les rattachant à l'une des syllabes considérées : par exemple, il doit intervertir la première et la troisième lettre d'une des syllabes qui lui est montrée (chaque syllabe contenait trois lettres) trouver une rime à cette syllabe. Un effort de volonté plus ou moins

considérable selon la force de l'association créée est nécessaire pour éviter de prononcer la syllabe apprise à la suite de celle qui est présentée et exécuter l'acte qu'il s'agit d'exécuter. La durée des opérations effectuées était mesurée au moyen d'instruments appropriés, et les observations subjectives étaient notées. L'auteur a employé aussi dans certaines expériences des mots ayant un sens.

Un grand nombre de pages du livre sont consacrées à la description minutieuse des résultats obtenus.

L'auteur résume ensuite longuement ces résultats et termine par un court chapitre sur le sentiment et le caractère qu'il considère par rapport aux conclusions de son livre. Bien qu'on doive l'approuver d'avoir appliqué à l'étude de l'acte volontaire la méthode d'observation et d'expérimentation et de ne s'être pas borné, comme il reproche à la généralité des psychologues de l'avoir fait jusqu'ici, à des affirmations concernant la volonté, on doit aussi constater que son exposé abonde en termes abstraits d'une signification un peu vague et garde, en somme, à quelque degré, un caractère scolastique.

B. Bourdon.

M. Foucault. — L'illusion paradoxale et le seuil de Weber. Montpellier, Coulet, et Paris, Masson; 1910, 211 pp.; 4 francs.

Cette étude, très approfondie, réalise un progrès marqué par rapport à la théorie et à la pratique de l'esthésiométrie.

Foucault y recherche d'abord de quelles conditions dépend le phénomène qu'il appelle « l'illusion paradoxale », et qui consiste en ce que, fréquemment, lorsqu'on essaie de mesurer l'acuité tactile en appliquant tantôt une pointe, tantôt deux sur la peau, les sujets accusent deux contacts alors qu'il n'y en a eu qu'un seul. Il résulte de ses expériences que celui qui commet l'erreur en question n'a pas à l'avance une idée nette de ce que c'est que sentir une ou deux pointes; tel est le cas pour celui qui n'a jamais pris part à des expériences d'esthésiométrie; d'où la nécessité, avant de faire de telles expériences, d'une certaine éducation pour les sujets : il faut, par un exercice qui n'aura pas d'ailleurs besoin d'être très prolongé, former dans leur esprit les souvenirs nets de la sensation d'un contact et de celle de deux. C'est ce qui ne pourra arriver que si on opère d'abord avec des sensations nettement distinctes, c'est-à-dire avec deux pointes dont la distance soit supérieure au seuil esthésiométrique. Il conviendra aussi de veiller, en cours d'expériences, à ce que le sujet ne perde à aucun moment les souvenirs ainsi formés: il faudra, en conséquence, éviter de changer d'instrument et employer des séries « normales » de distances, c'est-à-dire des séries contenant des distances supérieures au seuil.

Passant ensuite à la mesure du seuil, Foucault distingue, avec les séries normales, huit types de perception, allant de la sensation d'un point très précis à la distinction nette de deux cercles de pression, séparés par un intervalle vide. Entre ces deux extrêmes, on rencontre des cas où, par exemple, le sujet accuse une sensation qui n'est pas celle de deux contacts distincts, qu'il appelle « rectangle », « barre », etc. Il est clair que les mesures du seuil, pour être comparables d'un individu à un autre et chez le même individu à des moments différents, doivent porter sur le même type de perception. La répartition que l'auteur appelle « rationnelle » est la seule qui puisse donner des résultats relativement uniformes : elle consiste à accuser « *deux contacts* » seulement lorsqu'on perçoit les cercles de pression comme extérieurs l'un à l'autre (tangents ou non tangents), « *un seul contact* » lorsqu'on perçoit une surface de pression unique, approximativement circulaire, et une « *perception intermédiaire* » dans tous les autres cas. La plus petite distance correspondant à la réponse « deux » sera le seuil cherché.

Dans un troisième chapitre, Foucault étudie les conditions psychologiques et anatomiques du seuil. Il a trouvé, entre autres résultats, que la valeur du seuil est indépendante de l'exercice, qu'elle est la même chez les aveugles et les voyants, qu'elle ne dépend pas de la force des pressions : il conclut pourtant qu'il est avantageux, pour obtenir des perceptions très nettes, d'employer des pressions relativement fortes. Elle ne dépendrait pas non plus de la surface des pointes : pourtant il cite, comme surface lui ayant donné les meilleurs résultats, celle de 1 millimètre de diamètre. Il conclut enfin que la valeur du seuil dépend de la densité des organes et d'autres conditions encore. Quant à la perception normale que donne l'esthésiomètre, elle serait, d'après Foucault, « une synthèse d'une pluralité de sensations de pression, auxquelles s'ajoutent éventuellement des sensations de température ».

B. Bourdon.

IV. — Sociologie.

Frank Chapman Sharp. — A STUDY OF THE INFLUENCE OF CUSTOM ON THE MORAL JUDGMENT, 1 br. in-8°, 144 p., Madison, Wisconsin, 1908.

L'étude de M. Sharp, qui forme le n° 236 du *Bulletin de l'Université de Wisconsin*, est conduite selon la méthode des enquêtes. L'auteur défend cette méthode, actuellement en défaveur, en rappelant les résultats qu'elle a donnés en psychologie, telle qu'elle fut pratiquée par Francis Galton. Il note les progrès réalisés par l'économie politique, à travers les trois phases qu'elle a traversées : d'abord analytique avec Smith, puis historique et comparative avec Bwhm-Bacœrk,

enfin exhaustive de tel domaine bien délimité. La morale en est à la seconde phase de ce développement; il est temps qu'elle en arrive à la troisième. Or pour une enquête de ce genre, il est impossible de s'en tenir à l'examen d'esprits adultes qui ont perdu leur *naïveté* originelle, impossible aussi de s'en fier à des souvenirs inadéquats ou déformés par les préjugés; il reste que l'on étudie la conscience des personnes qui en sont encore à la phase de naïveté. C'est pourquoi le questionnaire de M. Sharp a été adressé par lui à de jeunes étudiants, hommes et femmes, de l'Université de Wisconsin; les uns appartiennent (une centaine environ) au *Collège de Lettres et Sciences* (ce sont les plus cultivés), les autres (une cinquantaine) au *Cours d'Agriculture*. Il y a de bonnes raisons de penser que l'enquête, ainsi restreinte, est valable néanmoins pour de larges cercles américains, et même, vu l'origine de beaucoup de fils de fermiers qui appartiennent au second *Collège*, pour certains milieux d'Europe. On ne saurait, d'ailleurs, tirer de là des conclusions relatives aux primitifs; de même, on ne doit pas rapporter d'une étude de la conscience des primitifs des préjugés qui empêchent d'examiner impartialement les résultats de cette enquête. — L'objet de l'enquête consiste dans la mesure de l'influence exercée par la coutume sur la formation du jugement moral. Écartant, comme contradictoire à la notion même de moralité, l'hypothèse que le seul fait de l'existence d'un mode d'action généralement adopté suffit à imposer ce mode comme obligatoire à la conscience individuelle, il reste à décider si la croyance à cette obligation est engendrée simplement par la croyance que la collectivité désire l'universalisation de ce mode (donc par le sentiment d'une pression sociale sur la volonté de l'individu), ou si l'action de la coutume se réduit à modifier les jugements personnels de l'individu, provenant de la structure native de son esprit, grâce à la défiance que l'individu éprouve à l'égard de ses propres facultés et à l'aide qu'il cherche dans la conscience de la majorité. Cette dernière hypothèse, qui est celle de l'*autonomie*, est soutenue, en dehors des rares disciples de Kant et de Herbart, par ceux qui font dériver, en dernière analyse, le jugement moral des sentiments d'approbation et de désapprobation, donc du désir. La deuxième hypothèse, caractéristique d'une théorie fondée sur la *pression extérieure*, implique que les jugements moraux sont *immédiats* et procèdent de la toute puissance de l'*autorité* (qu'il s'agisse de l'autorité de la société elle-même ou de l'autorité supposée de Dieu). Une enquête sur les jugements moraux qui relèvent du sens commun montrera si la pression extérieure est vraiment toute puissante, ou si les désirs innés de l'individu lui imposent des limites, ce qui excluerait la théorie. Cette enquête montrera aussi si de tels jugements sont généralement immédiats; et s'ils le sont rarement, on aura là une forte présomption en faveur de la thèse de l'autonomie (cette thèse serait compatible avec l'immédiation; mais il faudrait supposer pour cela une « cérébration inconsciente » qui est inévitablement assez rare,

ou bien des jugements devenus immédiats par habitude et portant, fait relativement rare encore, sur des situations fréquemment répétées). — La méthode consiste à poser des questions écrites sur des problèmes de casuistique, et à compléter ce questionnaire par une *interview* orale, qui éclaircit les réponses obtenues. On a pris toutes les précautions pour que les sujets ne soient pas influencés par leurs camarades ou par ce qu'ils pourraient estimer être l'opinion de celui qui les interroge. On ne peut objecter que les raisons invoquées par les sujets sont peut-être artificielles et forgées par eux, car nulle évidence n'existe en faveur de cette affirmation, et les raisons dont il s'agit font trop souvent partie intégrante des réponses même pour avoir été forgées après coup. On ne peut prétendre non plus que le questionnaire crée pour les sujets une situation artificielle, car la vie aussi exige des réponses, et les délais offerts à la réflexion sont souvent aussi longs dans la vie que dans l'enquête elle-même. — Les réponses aux questions posées peuvent être partagées en deux groupes : les unes sont *rigoristes*, les autres *latitudinaires*. En voici un exemple. *Question* : « Un pauvre, sans argent, sans travail, incapable pour l'instant de trouver un emploi, peut-il prendre, à l'insu du propriétaire, un pain dans la boutique d'un boulanger, pour empêcher de mourir de faim les petits enfants d'une voisine? La mère, une veuve, est malade, alitée, incapable pour l'instant de gagner de quoi les nourrir, et l'homme lui-même est incapable de trouver du pain d'une autre manière. » *Réponse latitudinaire* : « Il a parfaitement le droit de prendre le pain à l'insu du boulanger. Car il ne fera de tort à personne, pas même à lui, s'il prend le pain pour empêcher les enfants de mourir de faim, ne pouvant les en empêcher d'une autre manière ». *Réponse rigoriste* : « Personne n'a le droit de voler quoi que ce soit; peu importe la valeur de l'objet, et peu importe le motif. Si l'on dit que cela était légitime en ce cas, où tracera-t-on la ligne de démarcation? Un autre pourra voler un vêtement pour empêcher sa femme d'avoir froid, *et cetera*, jusqu'à ce qu'on vole de l'argent. Si l'on n'estime pas cette action mauvaise, on ira toujours plus avant, et sans fin. » — Rigoristes ou non, la plupart des réponses donnent à M. Sharp un résultat négatif, en ce qui regarde l'*immédiation* des jugements et la toute-puissance de l'*autorité*, même divine. Et elles lui donnent aussi un résultat positif, en ce qu'elles indiquent que les sujets interrogés se réfèrent à un critère *eudémoniste* (M. Sharp avertit, du reste, qu'il ne réduit pas le *bonheur* — *well fare* — au *plaisir*). Il conclut donc qu'il n'y a aucune preuve en faveur de l'existence, dans les milieux soumis à l'enquête, de la constitution de jugements moraux par la pression qu'exercerait une volonté extérieure, et qu'il y a des preuves surabondantes en faveur de la thèse de l'autonomie. Du reste les solutions *eudémonistes* n'impliquent pas forcément une référence expresse à un principe abstrait; le principe universel, enveloppé dans le jugement, est saisi à l'ordinaire dans l'individualité concrète de l'acte, et

s'applique exclusivement à ce mode particulier d'action dans cette situation particulière. — M. Sharp tire de son étude plusieurs conséquences pédagogiques. On ne peut considérer, comme on le fait du point de vue de la théorie de la pression extérieure, la conscience de l'enfant comme indéfiniment malléable; on doit reconnaître chez l'enfant une individualité morale, et faire de la découverte de cette individualité le point de départ de l'éducation. De plus, les défauts que l'on découvre dans les réponses recueillies en cette enquête viennent de ce que les sujets n'ont pas l'habitude de voir la situation *dans son ensemble*: l'éducateur devra donc accoutumer l'enfant à apercevoir *toutes* les conséquences de l'acte ou de l'abstention d'agir, en ce qui regarde le bonheur, le caractère, tous les éléments de la personnalité, qu'il s'agisse de lui-même ou d'autrui (et l'on découvre par là la nature artificielle de la distinction faite par Mill entre les actes qui ne concernent que l'agent et ceux qui concernent les autres hommes).

J. Segond.

V. — Histoire de la philosophie.

Albert Leclère. — Pragmatisme, modernisme, protestantisme, 1 vol. 12°, 296 p. — Bloud et Cie, Paris 1909.

Cet ouvrage fait partie de la collection catholique « Études de philosophie et de critique religieuse. » Il est intéressant d'y voir quels coups reçoit sur la droite le pragmatisme, jusqu'à présent malmené surtout du côté gauche, et qui passe, d'ordinaire, pour préparer insidieusement une restauration de la foi. Le modernisme n'y est considéré que « comme philosophie », c'est-à-dire en tant qu'il se présente comme « une forme et un épisode de la maladie pragmatiste », maladie grave, qui n'irait à rien moins, si on ne l'enraye, qu'à « bannir toute religion du cœur de l'homme, à vicier la philosophie toute entière et la science elle-même » (3). La vraie cause de ce « vertige » n'est ni dans les progrès de la psychologie, ni dans la critique des sciences, ni dans la philosophie de la contingence, qui l'ont seulement favorisée : sa vraie raison d'être, c'est qu'il est un symptôme du scepticisme philosophique et religieux (21). » On ferait une bibliothèque avec tous les écrits imprimés ou autographiés que suscitèrent et que suscitent tous les jours les idées nouvelles, et qui racontent les doutes de plus en plus précis d'une multitude d'âmes, laïques ou sacerdotales, qu'elles ont troublées, décatholicisées. » (181) Cette crise n'a rien d'ailleurs, d'individuel ni d'accidentel. Elle est une étape inévitable, et qu'il faut seulement tâcher d'abréger, dans le développement de la pensée moderne, peut être même faudrait-il dire du kantisme, car c'est chez Kant qu'on en trouve les premières mani-

festations. (42) Née sur plusieurs points différents, et sans communication entre eux, elle « correspond à une fatalité, temporaire, espérons-le mais actuellement presque impossible à dominer, de l'évolution de l'esprit humain. » (84)

La partie principale du livre est formée par l'analyse des doctrines d'Ollé-Laprune, des cardinaux Dechamp et Newman, de MM. Blondel, Laberthonnière, Le Roy et Loisy. Mais ils ne sont pas les seuls représentants de cette tendance, bien marquée déjà chez Secrétan, Guyau, Ravaisson, Renouvier, qui s'épanouit dans le pragmatisme anglo-américain, qui prend sa forme la plus systématique dans la philosophie de M. Bergson, et dont on peut suivre les traces chez les penseurs du protestantisme libéral. « Il y a donc partout, chez les modernes, de ce que nous avons aperçu à plein dans le modernisme; partout l'on découvre une tendance pragmatiste, le plus souvent appliquée à faire briller d'une flamme douteuse quelque forme instable d'idéalisme. Mais qu'importe? si la foi en l'idéal, en l'esprit — c'est tout un logiquement — est encore assez vive pour résister à l'énorme poussée de positivisme à laquelle nous assistons, c'est qu'elle est peut-être plus forte qu'on ne pense. S'il en est ainsi, la foi en l'idéal redeviendra donc aussi foi en l'unique méthode qui peut justifier l'idéalisme : elle absorbera toute la masse des réflexions souvent profondes accumulées par les pragmatistes; et la raison, notre seule lumière naturelle, reprendra la place qu'on lui conteste au nom de la science, qui est son œuvre, du cœur, dont elle est pourtant la meilleure inspiratrice, de la volonté, dont elle est la seule norme sûre, de la foi religieuse enfin, dont elle doit être la base, si foi signifie autre chose que fantaisie et superstition! » (219)

A. L.

Le Roy Burton. — THE PROBLEM OF EVIL, A CRITICISM OF THE AUGUSTINIAN POINT OF VIEW. Chicago, Open Court Publishing Company, 1909.

Travail consciencieux, j'oserais presque dire trop consciencieux : les références et les citations surabondent, et certaines redites, parfaitement justifiables dans une série de leçons isolées, seront jugées importuns dans une publication suivie.

Travail impartial, et j'insiste d'autant plus volontiers sur ce point que l'auteur, évolutionniste convaincu, ne pouvait pas ne pas être en désaccord sur des questions très importantes avec le philosophe chrétien dont la pénétration et la profondeur sont néanmoins proclamées dès la première page de sa préface. Une anthropologie surannée : l'identification trop étroite du mal et du péché : l'exagération (provoquée sans doute par les thèses de Pélage) des tendances vicieuses de l'homme dans son état actuel : une définition discutable de la responsabilité individuelle : — voilà les points sur lesquels

portent surtout ses reproches. Il s'étonne de voir le même penseur qui rejette si catégoriquement la réminiscence platonicienne admettre que toute la suite des générations humaines était représentée dans Adam, « l'humanité en miniature » (p. 147). Il se demande comment un panégyriste si éloquent des droits de la raison a pu les incliner en face des textes des Écritures (p. 73), tout en accordant dans un autre passage (p. 189) que la « splendide allégorie » des premiers chapitres de la *Genèse*, tenue par l'Église chrétienne pour une réalité historique, trouvait sa place naturelle dans l'argumentation augustinienne.

Mais cette part faite à la critique, l'éloge aura la sienne. L'auteur de la *Cité de Dieu* est loué sans réserve d'avoir combattu le dualisme absurde des Manichéens : d'avoir présenté le péché comme un effort pour détruire l'unité essentielle de l'univers par la substitution d'un ordre inférieur à un ordre supérieur : enfin et surtout d'avoir affirmé solennellement l'unité de notre race, et l'existence de la liberté morale qui seule rend la faute possible. Avant comme après Saint Augustin il s'est rencontré des philosophes éminents pour reconnaître le caractère négatif du mal, pure défaillance de la nature, et pour l'attribuer en conséquence à une cause « déficiente » plutôt qu'à une cause réellement efficiente (p. 143).

D'autres vues exprimées par M. B. au cours de sa savante exposition m'ont paru dignes de remarque, celle-ci par exemple : dans la vie quotidienne, qui implique essentiellement effort ou résistance, le mal peut et doit être considéré en mainte circonstance comme l'occasion d'un plus grand bien.

Surtout dans les textes latins, les fautes d'impression ne sont pas rares. Aux quatre ouvrages français seuls mentionnés dans la *Bibliographie* en regard de plus de cinquante publications anglaises ou allemandes, il conviendrait d'ajouter tout au moins la *Psychologie de Saint Augustin*, thèse de doctorat de mon ancien professeur à la Faculté de Lyon, M. Ferraz (1862).

C. Huit.

REVUE DES PÉRIODIQUES

Alfred Binet. — L'ANNÉE PSYCHOLOGIQUE. 15e année. 1 vol. in-8° de 496 pages, Paris, Masson 1909.

La quinzième *Année Psychologique* comprend, sur un total d'environ 500 pages, une centaine de pages consacrées aux analyses bibliographiques, ce qui est bien peu à coup sûr, mais une centaine de pages utiles parce qu'on y trouve d'excellents résumés, consciencieux et avertis, d'un grand nombre de travaux allemands très importants sur la psychologie intellectuelle, la mémoire, le langage, la pensée en général, résumés dus la plupart à la plume d'E. MAIGRE.

Comme revue d'ensemble, il n'y en a qu'une, mais elle est de tous points excellente, c'est celle de M. LARGUIER DES BANNCELS sur les *sensations gustatives*, où il a condensé en quelques pages la matière d'un cours d'une année à l'Université de Lausanne, et de très nombreuses lectures; on y trouvera une mise au point, très exacte et très complète, des travaux relatifs aux diverses sensations gustatives et aux mécanismes chimiques supposés de leurs excitants spécifiques; à la distribution et aux localisations du sens du goût chez l'homme et chez les autres vertébrés; à la gustation nasale, si particulière et si complexe; aux nerfs et aux voies cérébrales du goût, question toujours si controversée et si obscure; aux effets réciproques des diverses saveurs, agissant par mélange, par contraste, etc; aux mesures de la sensibilité gustative et du temps de réaction; enfin à l'étude des réflexes gustatifs et des réflexes conditionnels associés, qui fournissent aux élèves de Pawloff une méthode d'investigation précieuse de psychologie animale. A qui veut se mettre au courant de l'état des problèmes suscités par le sens du goût je ne saurais trop conseiller comme première référence, de s'adresser d'abord à cette revue de M. Larguier des Bancels.

A part donc les 100 pages d'analyses et ces 25 pages de revue, il n'y a dans l'*Année* que des travaux originaux, et encore l'étude de M. Larguier est donnée comme mémoire original; on pourrait se demander si c'est pour éviter de rappeler l'existence de ces excellentes revues annuelles dont on doit regretter la disparition; mais ce ne doit sans doute pas être la raison, puisque l'étude de M. RUYSSEN, classée aussi dans les mémoires originaux, sur *psychologisme et sociologisme*, porte comme sous titre « Revue de philosophie religieuse », et expose une série d'intéressantes réflexions suscitées par quelques

ouvrages, la Théorie de la magie de MM. Hubert et Mauss en premier lieu, les Grands mystiques chrétiens de M. Delacroix, et enfin la Psychologie d'une religion de M. Revault d'Allonnes, et les études de M. Bois et de M. Rogues de Fursac sur le Réveil religieux au pays de Galles.

Enfin c'est en réalité un véritable compte rendu des ouvrages de Sigm. Freud que donne M. Jung dans son article sur l'*analyse des rêves*, article clair et succinct, où l'on trouvera exposées des conceptions qui ont eu à l'étranger un si grand succès, qui ne laisse pas d'étonner un peu, car, à des efforts intéressants se mêlent des préoccupations systématiques singulières et bien des niaiseries de détail.

En dehors de ces trois études qui, dispersées au milieu des autres, ont cependant ce caractère commun d'être composées en petit texte, il n'y a plus que des mémoires véritablement originaux, prêtant davantage à l'analyse. Sauf un, tous ces mémoires sont de M. Binet qui, comme aux premiers temps de sa publication, remplit l'*Année* des résultats de ses réflexions et de ses recherches, faisant preuve ainsi d'une remarquable activité qui semble acquérir un renouveau de verdeur.

Nous envisagerons en premier lieu la note, assez brève, de Plateau, et nous réunirons, dans les recherches de M. Binet, dont certaines sont faites en collaboration avec M. Simon, celles qui semblent bien constituer comme des parties d'un tout.

∴

F. Plateau. — *Les insectes ont-ils la mémoire des faits?*

Le distingué professeur de Gand commence par poser une distinction de l'intelligence et de l'instinct, ce qui lui paraît tout simple! Il affirme que l'instinct n'est pas un commencement d'intelligence, ni l'intelligence un instinct perfectionné, et il adopte la définition d'Hermann Fol, qu'il considère comme « la seule bonne » : « L'instinct est le désir impérieux et inné d'exécuter des séries d'actes propres à atteindre un but final que l'auteur ne comprend généralement pas ». Et, pour illustrer la définition, l'auteur cite le cas de crustacés se revêtant d'algues et qui n'accomplissent pas un « acte conscient ». Je me demande toujours à quel signe on reconnaît qu'un acte est ou n'est pas conscient, et si c'est le but seul qui n'est pas conscient ou l'acte dans son ensemble : puisque nous ne pouvons rien savoir de positif ni de négatif sur la conscience des animaux, n'en parlons donc pas. En réalité l'acte en question paraît adapté, mais un changement de conditions montre l'absence d'adaptation aux conditions nouvelles et la mésadaptation dès lors; cela prouve qu'il manque une certaine souplesse d'adaptation qu'on est en droit d'appeler de l'intelligence, et c'est tout; c'est d'ailleurs suffisant.

Mais l'instinct — adaptation figée au sens adopté par Plateau, — et l'intelligence peuvent coexister souvent, comme il le reconnaît. Aussi les actes relevant de l'instinct seul ont-ils une valeur toute spéciale; c'est pourquoi Plateau relate longuement quelques faits qui lui paraissent en donner exemple. Il commence par rappeler les faits établissant l'existence d'une mémoire du chemin parcouru chez les hyménoptères et il en cite de nouveaux; puis il interprète la « mémoire du temps » de ces insectes par une mémoire d'association entre certains degrés d'éclairage ou de chaleur solaire, et la rencontre d'une substance agréable, interprétation très plausible mais qui n'est pas encore démontrée. Tout ceci n'a d'ailleurs rien à voir avec l'instinct proprement dit.

Enfin l'auteur en vient à la question principale de son étude, la « mémoire des faits », expression assez singulière. Voyons les expériences :

Plateau se place devant un buisson d'*Impatiens* visité par des bourdons, en plein soleil. Armé d'un filet à papillons, il capture des bourdons, les introduit dans une éprouvette, et les relâche; or, dans 25 cas sur 60, les bourdons retournèrent aux fleurs où ils furent capturés. Une autre fois, du carmin, étant placé dans l'éprouvette, colorait les bourdons capturés; sur deux qui furent pris, l'un retourna quatre fois aux fleurs en vingt minutes et l'autre cinq fois dans le même laps de temps.

Que concluriez-vous? Pour moi je serais assez embarrassé. Mais voici la conclusion textuelle; ou plutôt les deux conclusions textuelles de l'auteur :

« Telles qu'elles sont, les expériences démontrent que l'attraction exercée sur l'insecte hyménoptère par les fleurs qu'il a commencé à visiter l'emporte sur tout, captures répétées, introductions répétées dans une éprouvette, souillure générale par de la poudre de carmin, rien ne modifie le désir impérieux, autrement dit l'instinct de l'animal qui retourne à sa plante en oubliant immédiatement les faits assurément extraordinaires qui viennent de troubler sa paisible existence. D'où je conclus, comme le fera probablement le lecteur, que chez les bourdons et vraisemblablement chez les autres insectes la mémoire des faits n'existe pas. »

Cette dernière conclusion est absolument contredite par des expériences très probantes, mais peut-on même la dégager des faits précités?

Il y a deux conclusions contradictoires dans le paragraphe en question : d'une part la force aveugle de l'instinct nous est démontrée en ce qu'elle l'emporte entièrement sur le facteur antagoniste, qui ne peut être que la mémoire de l'événement : d'autre part l'inexistence de cette mémoire est prouvée par le fait de l'accomplissement de l'instinct. Il faudrait choisir : ou le souvenir n'existe pas, alors à quoi bon parler de force de l'instinct, ou l'instinct est combattu mais est

victorieux, et alors il faut qu'il y ait quelque chose pour le combattre, et le souvenir existe.

Je ne sais ce que M. Plateau penserait d'un raisonnement ainsi conçu, rigoureusement calqué sur le sien : voici un individu entraîné par une passion tellement violente que rien ne peut s'opposer à ses transports, ni sa famille, ni ses amis, ni sa situation sociale — dois-je conclure que cet individu n'a ni famille, ni amis, ni situation sociale!

On voit quelle valeur peut avoir la négation de M. Plateau!

A. Binet et Th. Simon. *Peut-on enseigner la parole aux sourds-muets?* — Les auteurs se sont livrés à une utile enquête sur les résultats sociaux des méthodes de « démutisation ». Ils ont dû reconnaître d'ailleurs l'insuffisance de garanties scientifiques présentées par leur enquête qui semble seulement indiquer la nécessité d'en faire une plus précise et plus complète, car leur conclusion est très troublante : Il y aurait 82 p. 100 des sourds-muets chez lesquels l'enseignement oral échoue complètement. Il faudrait savoir si cet échec est bien réel, et ne pas s'obstiner alors à généraliser une méthode qui pourrait n'être employée que dans des cas favorables.

Mais les auteurs se montrent délibérément hostiles à la méthode, même quand elle donne des résultats : la parole ne serait d'aucune utilité sociale en ce que les sourds-muets ne seraient en aucun cas capables de communiquer oralement. Dans ces conditions il vaudrait mieux développer davantage l'enseignement, très défectueux de la parole écrite.

Il est difficile de savoir si le pessimisme de cette conclusion est absolument justifié; les quelques faits cités semblent l'indiquer, mais ils sont peu nombreux. Là encore des données nouvelles seraient utiles. La question en vaut la peine.

A. Binet. — *Le Mystère de la Peinture. — La Psychologie artistique de Tade Styka.*

Ce que l'on trouve dans ces études, c'est de la critique d'art faite par un psychologue qui cherche à analyser des qualités picturales qu'on caractérise généralement par des expressions toutes faites, traduisant des sentiments irraisonnés. Dans l'œuvre de peinture devraient être distingués la vision des choses, le sentiment provoqué, et l'exécution, la matérialisation de la vision.

Au point de vue de la vision, l'auteur signale les observations et expériences à faire sur les images visuelles, leur prédominance, leur exactitude, etc.; il ne croit pas, avec raison, que là soit la clef du talent du peintre, et il insiste sur la plasticité de l'esprit humain et sur les ressources grâce auxquelles on remplace des facultés absentes, par des suppléances qui permettent de masquer des lacunes partielles.

Puis, abandonnant le problème général, il se lance dans une intéressante analyse de ce qu'il considère comme une fonction de la peinture, le pouvoir de « rendre » la lumière dans les tableaux; il tâche de

montrer que la lumière s'obtient par une décoloration, ou par un procédé qui permet de ne pas trop décolorer et qui consiste à faire une « atmosphère », c'est-à-dire à prendre un ton pour dominante, comme si, en les faisant participer de ce ton fondamental, on peignait les personnages à travers la couleur de la lumière.

L'étude artistique de Tade Styka, ce jeune peintre d'une vingtaine d'années, au talent si précoce, et qui paraît si mûr, m'a causé un peu de déception. Il n'y a à peu près rien à retenir de cette étude au point de vue psychologique. M. Binet pose pas mal de questions dont la solution serait en effet du plus haut intérêt; mais il n'en résout aucune et ne donne même pas de documents pour les résoudre : c'est que Tade Styka ne se raconte pas aisément, et que la méthode de M. Binet consiste à peu près exclusivement dans une mayeutique à la Socrate; il a échoué dans son rôle d'accoucheur intellectuel qui lui avait été si aisé avec F. de Curel.

Il est probable que Tade Styka ne se serait pas aisément prêté à des expériences ennuyeuses; mais je crois toujours que la voie expérimentale n'est pas négligeable dans l'analyse d'un talent, tout en reconnaissant qu'elle n'est pas actuellement suffisante pour une investigation complète.

A. Binet et Th. Simon. — *L'Intelligence des Imbéciles. — Nouvelle théorie psychologique et clinique de la démence.*

Ces deux études constituent à elles seules plus de la moitié du volume. C'est dire l'importance que leur accorde M. Binet, et l'attention que dès lors le lecteur y doit apporter. De ces deux études, la première concerne des arrêts ou insuffisances de développement, la seconde, consacrée aux démences sénile et paralytique, des arrêts ou insuffisances de fonctionnement.

Dans les démences examinées chez un certain nombre de malades d'asile, les auteurs ont cherché à mesurer l'abaissement du niveau intellectuel, avec leur « échelle métrique » utilisée par les enfants, et dont nous avons parlé dans le compte rendu de la dernière *Année* : ils rapportent un niveau à un âge donné, quatre ans, cinq ans, six ans, etc. Mais vraiment, cette fois, le procédé n'est pas du tout valable, les déficiences sont inégales, les pertes sont souvent partielles, et les auteurs notent justement les « reliquats » de leur vie mentale d'antan qui frappent chez les déments et les rendent sur certains points très supérieurs à des enfants à qui ils peuvent être inférieurs à d'autres points de vue. Que le procédé de classement par âge puisse servir pratiquement à des déterminations de débilité au cours du développement, soit, mais qu'on fasse de cela une mensuration théorique du niveau intellectuel applicable à toute déchéance, ce ne paraît réellement pas admissible.

D'ailleurs je crois que MM. Binet et Simon ne sont pas loin de renoncer à cette extension exagérée de leur méthode.

Ils concluent à une inertie de fonctionnement due surtout à une faiblesse d'évocation, qu'ils se refusent d'interpréter par des schémas physiologiques ou chimiques, pour rendre compte du défaut d'adaptation caractéristique de la faiblesse intellectuelle appelée démence.

L'étude de l'intelligence des imbéciles a beaucoup plus d'intérêt au point de vue psychologique. Les auteurs ont utilisé les arrêts de développement des idiots, imbéciles et simples débiles, pour préciser les stades de la psychogénèse, trop vite franchis parfois chez les enfants à évolution normale. Il est utile en effet de se servir, au point de vue psychologique, de certains malades d'asile un peu négligés jusqu'ici par la psychopathologie, et qui présentent moins des troubles d'addition, peut-on dire, que des troubles de déficience.

De leur côté M. Toulouse et son collaborateur M. M. Mignard qui a consacré justement aux débiles et déments une thèse fort intéressante sur la joie passive, ont entrepris aussi l'étude psychologique des mêmes catégories de malades, et, dans leur travail, qui a été l'objet déjà de quelques publications, ils arrivent à des conclusions générales et à une conception du fonctionnement intellectuel qui sont extrêmement voisines de celles de MM. Binet et Simon. Et cette coïncidence dans une étude similaire effectuée par des psychologues et aliénistes donne une force toute particulière aux résultats de ces travaux, effectués avec des méthodes souvent identiques, surtout en ce qui concerne les opérations supérieures de l'attention, de la direction de la pensée, etc., opérations qui commencent à prendre une importance considérable dans la psychologie scientifique moderne.

Mais voyons les résultats de l'analyse de MM. Binet et Simon.

Tout d'abord, en ce qui concerne le caractère, il se rencontre tantôt docile, tantôt rétif, tantôt sociable, tantôt anti-sociable, et par conséquent reste en dehors du développement et ne présente aucune caractéristique pour la débilité. Ils n'en est pas de même de l'attention qui, tout d'abord, doit pouvoir être excitée, qui doit pouvoir ensuite être maintenue un certain temps, et enfin doit être maintenue contre des perturbations, par une résistance aux causes de distractions. Parallèlement se peuvent noter des progrès dans l'effort volontaire, étudié par les auteurs dans une série d'opérations, à cause de l'impossibilité de l'évaluer isolément : immobilité (pose pour photographie), rapidité motrice, temps de réaction, évocation libre d'associations, acquisition de souvenirs (répétition des chiffres, phrases, etc.).

L'étude des mouvements, en particulier du graphisme, n'a rien fourni de bien net, une constatation seulement, qui est bien générale, c'est que l'évolution manifeste une tendance à passer du vague au défini.

Pour ce que les auteurs appellent l' « intelligence de perception », elle est extraordinairement précoce, et les débiles perçoivent généralement aussi bien que les normaux; le sens de la douleur paraît, lui, se développer avec l'intelligence, du moins dans ses manifestations

qui impliquent un retentissement général du phénomène sur toute la sphère psychique. En revanche, la rapidité d'association paraît décroître avec le niveau intellectuel, car elle est plus grande chez les débiles : c'est qu'en effet l'association, dans les expériences, implique, chez le sujet normal, une sélection, un choix, parmi de nombreux éléments qui lui viennent à l'esprit, comme je l'ai il y a quelques années longuement montré ici même à la suite de nombreuses expériences sur l'association. Cette rapidité d'association, qui peut être en rapport avec une activité intellectuelle intense, permet de rappeler que l'activité ne doit pas se confondre avec le niveau intellectuel; le bavardage et l'incohérence ne sont pas l'intelligence; on ne s'y trompe d'ailleurs généralement pas : « l'intelligence, ajoutent les auteurs, c'est en effet essentiellement une faculté de s'adapter ». Nous sommes heureux de voir enfin donner une excellente définition de l'intelligence, dont l'an dernier nous déplorions l'absence dans une étude consacrée aussi à l'intelligence; mais elle n'est donnée qu'accidentellement et c'est qu'en effet cette définition restreindrait peut-être le sens du terme employé par les auteurs d'une façon un peu générale et assez vague.

Les auteurs en viennent alors à parler plus particulièrement de l'intelligence des imbéciles, de l'intelligence du nombre, qui doit être différenciée, la perception des quantités, la perception numérique se faisant fort bien, tandis que l'utilisation verbale des chiffres et nombres est très déficiente, et de l'intelligence en général, dans le raisonnement surtout, où l'on noterait essentiellement l'absence de « pénétration », c'est-à-dire ce que les traducteurs de James appellent la « sagacité », ce qu'on exprime en anglais par « ingenuity », l'ingéniosité d'esprit.

La réussite, très remarquable, de la suggestion des choses absurdes montre l'absence de critique, de contrôle, ce qui donne « l'esprit faux », caractérisé par les auteurs comme un désaccord, une désharmonie entre les facultés d'invention et celles de correction.

Et nous sommes conduits, — après une critique de la valeur trop générale accordée aux conceptions de l'esprit fondées sur la synthèse et l'automatisme se superposant et s'opposant dans la théorie et dans l'anatomie imaginaire de M. Grasset qui fait commander son célèbre polygone par le non moins célèbre centre O, et après une distinction de ce qui relève des facultés et de l'acquis —, à un schéma général de la pensée.

La pensée impliquerait trois éléments fondamentaux : une *direction*, car il faut savoir où l'on va, et maintenir les processus intellectuels dans une voie constante, ce qui relève de ce qu'on appelle en général l'attention ; une *adaptation*, car pour atteindre un but donné il faut constamment sélectionner, choisir dans les éléments nombreux et divers présentés par les associations ; enfin une *correction*, un contrôle, une autocritique, se manifestant par la crainte de l'erreur et de

l'absurdité. Et ces trois éléments paraissent nécessaires au fonctionnement de la pensée.

Enfin MM. Binet et Simon insistent sur le caractère fonctionnel que prend la psychologie par opposition au caractère structural qu'elle a prise autrefois, distinction qui a été établie avec une grande netteté par divers psychologues américains.

Au lieu de mesurer, tentative chimérique, disent-ils, de la psychophysique, des intensités d'états de conscience, en tant que tels, il faut évaluer l'effet utile de ces phénomènes. On en arrive en effet à substituer, à la mesure de données subjectives, la mesure de réalités plus concrètes, et ainsi on rentre dans le domaine de la psychologie objective dont l'existence paraît échapper à James, et qui est celui de la psychologie comparée et de la psychologie expérimentale, de la psychologie scientifique en général.

On voit que les conceptions exposées par MM. Binet et Simon sont d'un réel intérêt, et elles ne peuvent-être discutées au pied levé. Dans le détail il y a beaucoup d'observations intéressantes, à côté de remarques qui sont parfois un peu banales : le fait qu'il est nécessaire que le sujet mette de la bonne volonté dans les expériences de temps de réaction, ou l'influence de la vanité d'un sujet qui veut faire preuve de bravoure sur les mesures des sensations de douleur, sont bien connues de tous les expérimentateurs et point n'est besoin pour les signaler d'étudier des imbéciles. En revanche, bien des faits concrets observés et relatés avec une grande objectivité, sur les sujets de MM. Binet et Simon, sont intéressants pour le lecteur, qui prendra plaisir à lire l'étude, même s'il ne partage pas toutes les conceptions des auteurs.

HENRI PIERON.

NÉCROLOGIE

M. F. EVELLIN, membre de l'Académie des Sciences morales et politiques, est mort à Paris le 21 avril après une longue maladie qui lui interdisait tout travail depuis deux ans. Son œuvre est très estimée des métaphysiciens. Il débuta par son livre *Infini et Quantité* auquel succédèrent des articles dont plusieurs ont été publiés dans cette *Revue*. Réunis et complétés, ils constituent son ouvrage principal, *La Raison pure et les antinomies* (1907) : titre un peu trompeur, car Evellin a pour but de détruire en partie les thèses de Kant. Répudier l'infini, le réduire à l'indéfini, réduire à son tour l'indéfini à l'humble condition d'un produit dont le fini serait le multiplicande et l'indéfini le multiplicateur, reconnaître que l'indéfini est né d'un droit de répé-

tition que l'imagination s'arroge et d'un pouvoir de répétition qu'elle exerce, qu'il a sa racine dans le fini : tel est le résumé de ce livre d'une dialectique subtile, que M. Dauriac a étudié en détail (*Revue philosophique*, novembre 1907). Evellin l'a préparé pendant vingt-cinq ans.

Sa vie fut toute de méditation. Elle s'est écoulée au milieu d'un cercle restreint d'amis qu'il charmait par son inépuisable amabilité.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

ARNAUDET. — *Genèse et Science*. In-8. Paris, Bloud.

W. JAMES. — *La philosophie de l'expérience*. Trad. de l'anglais, in-12, Paris, Flammarion.

J. DUCLAUX. — *La chimie de la matière vivante*. In-12, Paris, F. Alcan.

J. DE LANESSAN. — *La lutte contre le crime*. In-8, Paris, F. Alcan.

A. FOUILLÉE. — *La démocratie politique et sociale en France*. In-8, Paris, F. Alcan.

M. DE WULF. — *Histoire de la philosophie en Belgique*. In-8, Bruxelles, Dewitt.

SIGHELE. — *Le crime à deux*. Trad. française, in-8, Paris, Giard.

GAULTIER (Paul). — *La Vraie pédagogie*. In-12, Paris, Hachette.

PILLON. — *L'Année philosophique* (2e année). In-8, Paris, Alcan.

RŒHRICH. — *Essai de pédagogie générale*. In-8, Paris, Alcan.

A. DUPONT. — Tarde et l'économie politique. In-8, Paris, Giard et Brière.

Dr ARMAINGAUD. — *Montaigne pamphlétaire*. In-8, Paris, Hachette.

LESLIE WALKER. — *Theories of knowledge*. In-8, London, Longmans.

MAYER-MOREAU. — *Hegels Socialphilosophie*. In-8, Tubingen, Mohr.

NIEDERMEYER. — *Kierkegaard und die Romantik*. In-8, Quelle et Meyer, Leipzig.

O. LEMPPS. — *Das Problem der Théodicee*. In-8, Leipzig, Dürr.

TATARKIEWICZ. — *Die Disposition der aristotelischen Principien*. In-8, Tubingen, Töpelmann.

Dr VON CYON. — *Die Gefässdrüsen als Schutzorgane des zentral Nervensystems*. In-8, Berlin, Springer.

BAUCH. — *Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie*. In-8, Heidelberg, Winter.

Dr RENDA. — *L'oblio*. In-12, Torino, Bores.

ROMOLO. — *L'évoluzione religiosa americana*. In-12, Fiorenza, Fontremola.

VARISCO. — *I massini Problemi*. In-8, Milano.

CHIAPELLI. — *Dalla criticaal nuovo idealismo*. In-8, Torino, Bocca.

JODL ET FULCI. — *L'etica del positivismo*. In-12, Messina, Timarchi.

J. BANCO. — *Orientaciones*. In-8, Buenos-Ayres, Mendesky.

MERCANTE. — *La verbocromia*. In-12, Madrid, Jorro.

TABLE ANALYTIQUE DU TOME LXIX

Beaunis. — Le mécanisme cérébral : observations personnelles.. 464
Brugeilles. — La valeur sociologique de la notion de la loi..... 601
Chiapelli. — Les tendances vives de la philosophie contemporaine..... 217
Le Dantec. — Les phénomènes qui commencent..... 248
Fonsegrive. — Recherches sur la théorie des valeurs..... 554
Gaultier (J. de). — Le réalisme du continu..... 39
Janet (Pierre). — Une Félida artificielle..... 329 et 483
Jankelevitch. — La mort et l'immortalité d'après les données de la biologie..... 358
Marceron. — L'art de l'éducation..... 173
Marro. — L'automatisme dans la criminalité..... 144
Martin. — Influence de l'habitude sur les sentiments..... 402
Millioud. — La propagation des idées. — I Les théories..... 580
Paulhan. — La logique de la contradiction..... 113 et 275
Richard-Foy. — L'existence et le fondement des lois du hasard. 381
Roberty (E. de) — Énergétique et sociologie..... 1
Rogues de Fursac. — L'avarice : ses causes..... 441

NOTES ET DOCUMENTS

Dugas. — Un nouveau cas de paramnésie..... 623
Bernard-Leroy. — De l'inversion du temps dans le rêve..... 65

REVUE CRITIQUE

Lalande. — Le pluralisme de W. James..... 70
— La théorie des valeurs..... 304
Seliber. — Le néo-vitalisme en Allemagne..... 625

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Ach. — *Ueber den Willensakt und das Temperament*..... 653
Andrieu. — Lamarck, fondateur du transformisme..... 312
Année philosophique, XIXe année..... 215
Baldwin. — Darwin and the Humanities..... 434
Biervliet (J. J. van). — La psychologie quantitative..... 426

Bodrero. — *Eraclito* 129
Chapmann Sharp. — *The Influence of Custom on the moral Judgment* 655
Christiansen. — *Philosophie der Kunst* 210
Claparède. — Psychologie de l'enfant 102
Collier. — *Clavis universalis* 429
Croce. — *Filosofia della pratica* 321
Dromard. — Les mensonges de la vie intérieure 530
Duhem. — Étude sur Léonard de Vinci 427
Duprat. — La criminalité dans l'adolescence 99
— La solidarité sociale 103
Ebbinghaus. — Précis de psychologie (trad.) 209
Fonsegrive. — Essais sur la connaissance 79
Foucault. — L'illusion paradoxale et le seuil de Weber 654
Garski. — *Versuch ueber das Wesen der Philosophie* 417
Gelkerken. — *De empirische Godsdientspsychologia* 631
Gentile. — *Il modernismo* 206
Görland. — *Aristoteles und Kant* 433
Hartmann. — *Platos Logik des Seins* 432
Headley. — *Darwinism and modern idealism* 320
Izquierdo. — *Nuevas direcciones de les logices* 640
James (W). — Précis de psychologie (trad) 209
Leclère. — Pragmatisme, modernisme, protestantisme 659
Le Roy Burton. — *The Problem of Evil* 660
Losskij. — *Die Grundlegung des Intuitivismus* 413
Myers. — *A text book of experimental psychology* 208
Nordau. — Le sens de l'histoire 534
Novicow. — La critique du darwinisme social 537
Oeffner. — *Das Gedächtniss* 426
Perrier. — *The revival of scholastic philosophy* 541
Petersen. — *Kausalität, Determinismus und Fatalismus* 420
Prat. — Contes pour les métaphysiciens 324
Rausch. — *Elemente der Philosophie* 424
Read (Carveth). — *The metaphysics of nature* 199
Rutgers-Marsha l. — *Consciousness* 641
Siebeck. — *Grundfragen zur Psychologie und Aesthetik* 213
Spaventa. — *La Filosofia Italiana* 430
Steenbergen. — *Bergsons intuitive Philosophie* 294
Stein. — *Dualismus oder Monismus* 422
Strong (Miss). — The psychology of the Prayer 206
Stupmpf. — *Vom ethischen Skepticismus* 533
Titchener. — *Text-book of Psychology*. I 95
— *Experimental Psychology of the thought Processes*. 649
Vaschide. — Essai sur la psychologie de la main 88
Vernon Lee. — *Chapters on Art and Life* 96
Vos. — *Werte und Bewertungen in der Denkevolution* 86

Wagner. — Les fondements de l'économie politique..... 318
Washburn Shinn. — *Notes on the development of a Child*..... 425

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Année psychologique..... 661
Philosophical Review..... 107
Psycholological Review..... 546
Rivista di filosofia..... 436
Rivista di psicologia applicata..... 438

CORRESPONDANCE

Lettres de MM. P. Sollier et Pierre Janet..... 550

NÉCROLOGIE

F. Evellin..... 668

Le propriétaire-Gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

B
2
R4
t.69

Revue philosophique de la France
et de l'étranger

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY